BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

TH. F. GERAETS
JAC. MULDERS
ALPH. VAN KOL
L. VANDER KERKEN
J. H. NOTA

MET SUBSIDIE VAN DE BELGISCHE REGERING

EEL ACHTTIEN • 1957 • AFLEVERING 1

TRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

BIJDRAGEN

Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. I
abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor Bel
frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.5
voor België frs 72.—.

REDACTIE-ADRES

Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Minderbroedersstraat 11, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES

Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaa
Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer,. Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2
Giro 4856.

INHOUD

ADRESSEN: Th. F. Geraets S.J., Prof. Dr. Alph. van Kol S.J. en P
Jac. Mulders S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht. — P
Dr. L. Vander Kerken S.J.: Minderbroedersstraat 11, L
ven. — Prof. Dr. J. H. Nota S.J.: Houtlaan 4, Nijmegen.

BIJDRAGEN
TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE
DEEL ACHTTIEN — 1957

BESPROKEN BOEKEN

APOSTOLICA ECCLESIAE TRADITIO

OVER DE APOSTOLISCHE TRADITIE BIJ IRENAEUS VAN LYON

De apostolische traditie wordt door IRENAEUS op één lijn gesteld met de „prediking der waarheid" [1]), met „het geloof, dat de Kerk van de Apostelen en hun leerlingen heeft ontvangen" [2]) en met „het geloof, dat in de Kerk vanaf de Apostelen tot nu toe in (de) waarheid is bewaard en overgeleverd" [3]). Zij omvat heel de openbaring, heel de „waarheid" [4]) en doet dus wat haar inhoud betreft niet onder voor de heilige Schrift [5]). Hoewel wij in dit artikel niet zullen toekomen aan een volledige beschouwing van de verhouding tussen H. Schrift en traditie, kunnen wij toch dit probleem niet geheel vermijden. Daarom twee opmerkingen vooraf.

Vooreerst blijkt nergens dat IRENAEUS enig idee had van geloofswaarheden die niet in de H. Schrift zouden staan. Wel kende hij praktijken, die, naar hij meende, van de Apostelen afkomstig waren en die niet in de H. Schrift vermeld worden, b.v. de Paas-Vasten, de viering van Pasen en het gebruik om niet te knielen tijdens de liturgische bijeenkomsten op Pasen en Pinksteren [6]). Waarschijnlijk moeten wij de „modicae quaestiones", waarover een dispuut zou kunnen ontstaan [7]), in deze categorie van overgeleverde gebruiken zoeken. Traditie en H. Schrift hebben dus voor hem dezelfde geloofsinhoud; beide bevatten de gehele geopenbaarde waarheid [8]).

Toch maakt IRENAEUS uitdrukkelijk onderscheid tussen beide. Dit is zonder meer duidelijk in de beroemde passage in het begin van boek III van *Adversus haereses* (2-5). Ook in de meeste andere teksten, waar het woord traditie voorkomt, is de voor de hand liggende betekenis die van „monde-

---

1) III 3:3, SA 108. Voor boek III van *Adversus Haereses* gebruiken wij: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, L III, texte latin, fragments grecs; Introduction, Traduction et Notes de F. SAGNARD O.P. (Coll. *Sources Chrétiennes* 34), Paris 1952. Voor de overige boeken van *Adversus Haereses* citeren wij de tweedelige editie van W. Wigan HARVEY, Cambridge 1857. De indeling der hoofdstukken is steeds die van MASSUET en MIGNE. De *Epideixis* citeren wij in de Engelse vertaling van Joseph P. SMITH, Saint IRENAEUS, *Proof of the apostolic preaching*, London 1952.

2) I 10:1, HA I 90; vgl. I 10:2, HA I 92.

3) III 3:3, SA 108.

4) III 3:4, SA 110; III 4:1, SA 114; vgl. III 3:3, SA 108.

5) Vgl. E. FLESSEMAN-VAN LEER, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen 1954, blz. 140.

6) Fragm. 3, HA II 473-477; fragm. 7, HA II 478-479.

7) III 4:1, SA 114-116.

8) Hierop komen wij later nog even terug naar aanleiding van een uitspraak van O. CULLMANN.

linge overlevering", als onderscheiden van de H. Schrift [9]). En er is geen enkele tekst te vinden, die dit onderscheid positief uitsluit.

Wat te zeggen van III 21 : 3 (Sa 356-358)?

Citeren wij eerst de tekst zelf.

„Etenim apostoli cum sint his omnibus vetustiores consonant praedictae interpretationi, et interpretatio consonat apostolorum traditioni: etenim Petrus et Iohannes et Matthaeus et Paulus et reliqui deinceps et horum adsectatores prophetica omnia ita adnuntiaverunt quemadmodum seniorum interpretatio continet."

In het eerste lid van deze zin ligt een zekere tweedeling, die meer schijnt te zijn dan zuiver amplificatie: 1. De Apostelen (wier geschriften wij kennen) stemmen overeen met de Septuagint; 2. De Septuagint stemt overeen met de leer der Apostelen(zoals die in de Kerk is overgeleverd). Beantwoordt hieraan niet een zekere tweedeling ook in het tweede lid van deze zin? Irenaeus wijst eerst op de vier Apostelen (met inbegrip van Matthaeus) die een bijzondere band hebben met de vier evangeliën, daarna op de overige Apostelen en hun opvolgers [10]). Er is dus niet voldoende reden om aan te nemen, dat in deze passage παράδοσις „a momentanément perdu la précision qu'elle obtient au début du l. III" [11]).

Natuurlijk hangt de opvatting die men zich vormt over het onderscheid tussen Traditie en H. Schrift bij Irenaeus, ten nauwste samen met het belang, dat men hecht aan de passage waarin dit onderscheid uitdrukkelijk wordt gemaakt. Men voert aan, dat deze passage (II 2-5) slechts een door de omstandigheden uitgelokte digressie zou zijn [12]) en bovendien dat het woord „traditie", dat in deze tekst zestien maal voorkomt, er buiten slechts vijfmaal gebruikt wordt. Dit laatste kan ons niet verwonderen, wanneer wij zien, dat de waarheden, die Irenaeus tegenover de Gnostieken wilde bewijzen, duidelijk in de H. Schrift zelf te vinden zijn. Het is dus voor hem niet nodig vaak een uitdrukkelijk beroep te doen op de traditie [13]). Dat in zijn gedachtenwereld de realiteit, die hij met de term „traditie" aanduidt, een zeer belangrijke plaats inneemt, zal, hopen wij, uit het vervolg blijken.

Eerst zullen wij nog nagaan in hoeverre III 2-5 een min of meer toevallige digressie te noemen is.

Irenaeus begint het positieve deel van zijn werk (III, IV, V) met te wijzen op de Apostelen en Evangelisten en op hun plaats in de heilseconomie [14]). Daarna volgt de thesis van boek III: er is één God en één Christus. Hierbij sluit aan een indrukwekkend „anathema" ter veroordeling van hen, die de leer van de Apostelen niet aanvaarden [15]). Nu kan Irenaeus zijn

---

[9]) Voor een overzicht van de teksten waarin het woord traditie voorkomt, zie men de tabel. In III 32:1 (Ha II 255) wordt duidelijk onderscheid gemaakt tussen „apostolica doctrina" en H. Schrift.

[10]) Vgl. P. Smulders, *Le mot et le concept de Tradition chez les Pères grecs, Mélanges Lebreton,* 1952, blz. 46, n. 16.

[11]) B. Reynders, *Paradosis, le progrès de l'idée de Tradition jusqu'à Saint Irénée, Rech. de Théol. anc. et méd.* 5 (1933) blz. 176; vgl. Flesseman-van Leer, a.w. blz. 102-104.

[12]) A. D. R. Polman, *De bewaring van de Apostoliciteit,* in: *De Apostolische Kerk,* Kampen 1954, blz. 210. Vgl. Flesseman-van Leer a.w. blz. 102; Reynders a.a. blz. 190.

[13]) Men moet dus zeer voorzichtig zijn met het trekken van conclusies uit de betrekkelijk schaarse vermelding van de traditie. Vgl. Polman, a.a. blz. 207 en 211; Flesseman-van Leer a.w. blz. 103 en 141-142.

[14]) III 1:1, Sa 94-96.

[15]) III 1:2, Sa 98.

thesis gaan bewijzen, maar uit ervaring weet hij, wat de Gnostieken zullen antwoorden op zijn argumenten uit de H. Schrift [16]). Wanneer zij dus een beroep doen op hun geheime, „apostolische" traditie, verwijst hij hen naar de ware apostolische traditie. Als zij ook deze verwerpen, concludeert hij: „Evenit itaque neque scripturis, neque traditioni consentire eos" [17]). Nu weet de lezer met wie hij te doen heeft [18]). IRENAEUS zou dus kunnen beginnen met zijn bewijsvoering uit de H. Schrift, maar eerst geeft hij een uitvoerige uiteenzetting van de wijze waarop de apostolische traditie tot ons is gekomen [19]). Het lijkt ons niet juist om te zeggen, dat „de ketters hem deze weg opdrijven" [20]), althans wanneer men daarmee zou willen insinueren, dat IRENAEUS zich slechts met een zekere tegenzin tot de apostolische traditie wendt. Het tegendeel blijkt bijvoorbeeld uit de enthousiaste toon, waarop hij spreekt over het geloof van hen „qui sine litteris credunt" [21]) en uit de woorden „plenissima ostensio" [22]). Is de apostolische traditie werkelijk een begrip, dat geheel in IRENAEUS' theologie is ingeburgerd (ook al heeft hij zijn terminologie waarschijnlijk aan de Gnostieken ontleend [23])), dan ligt het voor de hand, dat het begrip ook elders wordt gebruikt in de betekenis die wij vinden in III 2-5. En inderdaad wordt dit nergens door de contekst onmogelijk of onwaarschijnlijk gemaakt.

Ons uitgangspunt kan dus zijn, dat IRENAEUS de apostolische traditie duidelijk onderscheidt van de H. Schrift, hoewel ieder van beide de volle openbaring bevat.

Trachten wij nu na te gaan welke plaats de apostolische traditie inneemt in IRENAEUS' theologie en welk gezag hij aan haar toekent.

Wanneer wij de teksten waarin het woord „traditie" voorkomt, naast elkaar leggen, valt onmiddellijk op dat steeds dezelfde begrippen ermee in verband worden gebracht. Deze begrippen vinden wij ook vaak terug, waar gesproken wordt van „fides tradita" [24]), „fides in Deum..." [25]), „fides et praedicatio" [26]), „veritas" [27]), „ea quae ecclesia tradidit" [28]), „praedicatio

---

[16]) Het is onjuist hier te spreken van een „objection inattendue" (REYNDERS, a.a. blz. 190). Inderdaad wordt het woord traditie niet genoemd in het voorwoord van boek III, maar de gedachte eraan is reeds uitgesproken: „Pro sola vera et vivifica fide quam ab apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis", (SA 94). „On n'y souffle mot de la tradition" (REYNDERS, a.a. blz. 189) is dus te veel gezegd.
[17]) III 2:2, SA 100.
[18]) III 2:3, SA 100.
[19]) III 3-5, SA 100-120.
[20]) POLMAN, a.a. blz. 210; vgl. FLESSEMAN-VAN LEER, a.w. blz. 142.
[21]) III 4:2, SA 116-118.
[22]) III 3:3, SA 108.
[23]) Vgl. REYNDERS, a.a. blz. 189-191.
[24]) III 3:3, SA 108; vgl. III praef., SA 94.
[25]) I 10:1, HA I 90.
[26]) I 10:2, HA I 92; vgl. V 20:1, HA II 378-379.
[27]) III 3:4, SA 110; III 4:1, SA 114; IV 26:5, HA II 238; V praef., HA II 313.
[28]) III 3:4, SA 110 (zie de Griekse tekst).

ecclesiae"[29]), „charisma veritatis"[30]), „doctrina apostolorum" of „apostolica"[31]).

Voor een duidelijk overzicht hebben wij aan het eind van ons artikel in een tabel bijeengebracht: alle teksten die het woord „traditio" bevatten, en een aantal andere, waarin dezelfde begrippen, die stereotyp met de traditie in verband worden gebracht, terugkeren[32]).

Zonneklaar blijkt uit ons overzicht, dat wij om het gezag van de traditie te begrijpen, zullen moeten zien naar de subjecten der traditie: naar de Apostelen, hun opvolgers en de Kerk. Wij zullen dus achtereenvolgens spreken over: de traditie en de Apostelen, de traditie en de opvolgers der Apostelen, de traditie en de Kerk. De meest opvallende eigenschappen der traditie, haar eenheid en algemeenheid, zullen hierbij vanzelf ter sprake komen.

De traditie en de Apostelen

Wanneer wij *Adversus haereses* vergelijken met oudere na-apostolische geschriften, valt op, dat aan de Apostelen een duidelijker omschreven en belangrijker rol in de heilseconomie wordt toegekend[33]). Het gezag van hun geschriften is even groot als dat van de woorden des Heren[34]). Om de plaats van de Apostelen in de heilsgeschiedenis te bepalen, kunnen wij het beste uitgaan van het voorwoord van boek V:

> „veritate ostensa, et manifestato praeconio ecclesiae, quod prophetae quidem praeconaverunt, quemadmodum demonstravimus, perfecit autem Christus, apostoli vero tradiderunt, a quibus ecclesia accipiens, per universum mundum sola bene custodiens, tradidit filiis suis"[35]).

Om de Apostelen te kunnen situeren moeten wij eerst even ingaan op de rol van de profeten en van Christus zelf.

Van wie ontvangen de profeten hun openbaringskennis? Van de Vader en de Zoon: God zelf spreekt tot hen[36]) door zijn Woord[37]). Van dit god-

---

[29]) III 24:1, SA 398; vgl. V praef., HA II 313.

[30]) IV 26:2, HA II 236.

[31]) IV 26:4, HA II 237; IV 32:1, HA II 255.

[32]) Eén tekst (IV 33:8), die van belang is, ontbreekt in de tabel, omdat zij moeilijk in dit schema onder te brengen is.

[33]) Vgl. REYNDERS, a.a. blz. 178 vlgg.

[34]) REYNDERS, a.a. blz. 178; D. VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris 1933, blz. 11; FLESSEMAN-VAN LEER, a.w. blz. 131-133.

[35]) V praef., HA II 313; vgl. *Epid* 98, SM 108. De Wet, als onderscheiden van de profeten, ontbreekt hier. In II 30:9 (HA I 368) wordt zij wel apart vernoemd en in III 21:4 (SA 358) worden na de profeten ook de vertalers der Septuagint vermeld. Wij kunnen hier niet ingaan op de verschillen binnen het Oude Testament tussen de patriarchen, Mozes, de profeten, de Zeventig; IRENAEUS zelf vat hen vaak samen onder de ene naam van „profeten".

[36]) *Epid* 24-30, SM 62-67.

[37]) *Epid* 24, SM 62; *Epid* 44-46, SM 76-78; IV 11:1, HA II 174. Vgl. IV 7:2-4, HA II 163-164; IV 20:9, HA II 220; IV 20:11, HA II 221. „Niemand kent de Zoon dan de Vader

delijk Woord ontvangen zij hun „propheticum charisma" [38]). Zo kan van hen gezegd worden dat het de Geest is die in en door hen de komst des Heren aankondigt [39]). Het Woord zelf spreekt tot hen en in hen leeft de Geest. Zo bereiden zij door woord en daad de komst van Christus voor [40]), en als Zijn ledematen praeformeren zij ieder een bepaald aspect van Zijn heilswerk [41]).

Het is duidelijk, dat met Gods spreken in het Oude Testament de openbaring in de geschiedenis binnentreedt. Van Mozes wordt gezegd, dat hij de Wet overlevert [42]), de geschriften der profeten blijven volgende geslachten in contact brengen met Gods woord [43]). Maar tot aan de komst van Christus, van het Woord in eigen Persoon, worden slechts fragmenten doorgegeven, die pas hun eenheid en volle zin zullen krijgen door het absoluut nieuwe van de openbaring in Christus. Tot de volheid van de tijd der vrijheid is gekomen is Gods openbaring nog niet geheel in de geschiedenis ingegaan. God spreekt telkens en telkens weer vanuit zijn transcendente aanwezigheid in zijn Woord, dat nog slechts zó tegenwoordig is bij de mens [44]), dat zijn eigenlijke komst nog toekomst is [45]).

IRENAEUS gaat in zijn verdediging van het Oude Testament soms zó ver dat men zou kunnen denken dat hij te kort doet aan het nieuwe dat Christus brengt. Van de Ethiopische eunuch die door Philippus gedoopt wordt, zegt hij:

> „Nihil enim aliud deerat ei qui a prophetis fuerat praecatechisatus: non Deum Patrem, non conversationis dispositionem, sed solum adventum ignorabat Filii Dei; quem cum breviter cognovisset, agebat iter gaudens, praeco futurus in Aethiopia Christi adventus" [46]).

Indien echter zulk een korte aanvullende catechese kan volstaan voor wie de schriften van het Oude Testament kent, rijst vanzelf de vraag: „Quid igitur novi Dominus attulit veniens?": Wat heeft Christus nog voor nieuws gebracht? IRENAEUS antwoordt hierop:

> „cognoscite, quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat

---

alleen, en niemand kent de Vader dan de Zoon alleen en hij aan wie de Zoon het openbaren wil" (Mt 11, 27). Deze tekst, door de gnostieken gebruikt tegen het gezag van het Oude Testament (IV 5:5, HA II 158), sauveert IRENAEUS in al zijn absoluutheid (IV 6:4, HA II 160; vgl. IV 5:1, HA II 154). „Agnitio Patris est Filii manifestatio" (IV 6:3, HA II 159), maar deze openbaring begint reeds in het Oude Testament.

[38]) IV 20:4, HA II 215; vgl. IV 20:6, HA II 218.

[39]) III 21:4, SA 358; IV 20:8, HA II 219; vgl. *Epid* 5, SM 51; *Epid* 49, SM 80.

[40]) IV 20:8, HA II 220; IV 20:12, HA II 223-224; IV 23, HA II 230-1; vgl. IV 5:3-5, HA II 156-157.

[41]) IV 33:10, HA II 264-265; vgl. IV 36:2, HA II 277-278.

[42]) II 24:4, HA I 339.

[43]) IV 23:1-2, HA II 230-231.

[44]) *Epid* 45, SM 77; IV 25:3, HA II 234. Vgl. *Epid* 52, SM 81; III 16:6, SA 290; IV 6:7, HA II 162; V 16:1, HA I 367.

[45]) B.v. IV 20:10, HA II 220-221.

[46]) IV 23:2, HA II 231; Paulus moet harder werken dan de overige apostelen omdat hij is gezonden tot de heidenen, die de Schrift niet kennen (IV 24, HA II 231-233).

annuntiatus. Hoc enim ipsum praedicabatur, quoniam novitas veniet innovatura et vivificatura hominem" [47]).

Hij vervult alles door zijn komst en toch is met die komst de heilsgeschiedenis niet afgelopen. In één lapidaire zin vat IRENAEUS zijn gehele theologie van de heilsgeschiedenis samen:

„Omnia enim ipse adimplevit veniens, et adhuc implet in ecclesia, usque ad consummationem, a lege praedictum novum testamentum" [48]).

Door de menswording van zijn Zoon heeft God zijn volle openbaring de geschiedenis doen binnengaan, niet slechts voor de tijd van Christus' aardse leven, maar voor alle komende tijden: in de Kerk.

De Apostelen nu zijn het door Christus voortgebrachte fundament van deze Kerk [49]).

„Taught by Him, and witnesses of all his good works and of his teaching and of his passion and death and resurrection and ascent into heaven after the bodily resurrection, were the apostles, who after — the descent of — the power of the Holy Spirit were sent by Him into the whole world and carried out the calling of the Gentiles, showing mankind the way of life... purifying their souls and bodies through the baptism of water and of the Holy Spirit; dispensing and administering to the faithful the Holy Spirit they had received from the Lord. And by these dispositions they established the churches" [50]).

Hun bijzondere verhouding tot Christus maakt hen tot onvervangbaar fundament van de Kerk, tot exclusieve bedding waardoor het evangelie tot ons komt [51]). Zo wordt duidelijk waarom IRENAEUS de traditie steeds „traditio ab apostolis", „traditio apostolorum" of „traditio apostolica" noemt [52]). Het is en blijft steeds de leer der Apostelen, die de Kerk trouw bewaart en verkondigt.

De traditie en de opvolgers der Apostelen

Bijna steeds wordt de traditie direct in verband gebracht met de Kerk of de kerken. In het algemeen staat de éne Kerk bij IRENAEUS op de voor-

---

[47]) IV 34:1, HA II 269-270; vgl. III 10:2, SA 166.

[48]) IV 34:2, HA II 270. A. HOUSSIAU (*La Christologie de Saint Irénée*, Louvain 1955) bespreekt deze markante tekst niet, maar toont slechts de apologetische oorsprong van de passage IV 1-5 (HA II 269-273) aan (blz. 81). Elders zegt hij: „La récapitulation termine l'histoire. Gardons-nous donc d'envisager la récapitulation comme un nouveau commencement, comme si le Christ inaugurait une histoire. Pour Irénée, les derniers temps sont accomplis définitivement par la venue du Verbe Incarné et celle-ci englobe toute l'existence humaine du Verbe, jusqu'à sa Parousie. Entre la naissance et le retour de Jésus, il n'y a pas d'histoire proprement dite" (blz. 220).

Dit lijkt ons in zijn absoluutheid onjuist. Zeker is er voor IRENAEUS nog heilsgeschiedenis na Christus' geboorte, tot aan zijn sterven en verrijzen. En al vinden na zijn hemelvaart en de neerdaling van de Geest geen *nieuwe* heilsfeiten plaats, Christus leeft voort in de Kerk en het deel krijgen aan het heil voltrekt zich in een geschiedenis, die niet zuiver profaan, maar in werkelijke zin heilsgeschiedenis is (vgl. IV 22:1, HA II 254).

[49]) IV 21:3, HA II 227.

[50]) *Epid* 41, SM 73-74.

[51]) III 1:1, SA 94. Men vergelijke hiermee wat over het mensgeworden Woord zelf gezegd wordt in V 1:1 (HA II 314).

[52]) Zie de tabel.

grond [53]), maar juist in III 2-5, waar hij iets zeggen wil over de wijze waarop de apostolische traditie tot ons komt, wendt hij zich tot de afzonderlijke kerken [54]). In III 2 : 2 (SA 100) wijst IRENAEUS de Gnostieken op „eam traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur". Het hier omschreven beeld van de traditie gaat hij uitwerken in III 3 : 1 ev (SA 100-108). Wie de waarheid wil zien, moet kijken naar de traditie van de Apostelen, die in elke kerk openlijk wordt verkondigd. En het is mogelijk om degenen op te noemen, die door de Apostelen zijn aangesteld als bisschoppen in de kerken en wel in de volgorde, waarin zij elkaar zijn opgevolgd tot op onze dagen. Zij hebben niets geleerd of geweten van de „wartaal" der gnostieken. Want als de Apostelen inderdaad „verborgen mysteries" hadden gekend, die zij alleen aan de „volmaakten" leerden, dan zouden zij deze zeker hebben overgeleverd aan hen, aan wie zij de kerken toevertrouwden. Want zeer volmaakt en onberispelijk wensten zij dat de mannen waren, die zij ook als hun opvolgers achterlieten „suum ipsorum locum magisterii tradentes" [55]). Hun goede levenswandel zou immers veel nut stichten, hun val echter een grote ramp veroorzaken. Na deze paar regels over de verhouding van de Apostelen tot hun opvolgers, gaat IRENAEUS waar maken wat hij gezegd heeft, dat het namelijk mogelijk is een opsomming te geven van de opvolgers der Apostelen tot nu toe. Omdat er geen tijd is dit voor alle kerken te doen, beperkt hij zich tot de grootste en oudste en aan allen bekende, door de beide Apostelen Petrus en Paulus te Rome gestichte kerk. Wat ook de preciese betekenis mag zijn van de beroemde tekst over de „potentior principalitas" van de kerk van Rome [56]), zeker is dat IRENAEUS Rome beschouwt als „centre du monde de la foi, comme du monde géographique" [57]). Direct na de romeinse bisschopslijst vat IRENAEUS zijn argument samen:

> „Hac ordinatione et successione ea quae est ab apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos."

en hij concludeert:

> „Et est plenissima haec ostensio unam et eandem vivificatricem fidem esse quae in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate" [58]).

IRENAEUS wilde dus aantonen dat de openlijke prediking van de kerk van zijn tijd identiek was met de leer der Apostelen. Het argument, dat hij hiervoor geeft, is de historische continuïteit in de opeenvolging der bisschoppen vanaf de eerste opvolgers der Apostelen door henzelf aangesteld, tot nu

---

53) Vgl. L. SIKOWSKI, *La doctrine de l'Eglise dans Saint Irénée*, Strassbourg 1926, blz. 5.
54) Zie de tabel.
55) III 3:1, SA 102.
56) Voor een bespreking van de gehele tekst (III 3:2, SA 102) vergelijk VAN DEN EYNDE, a.w. blz. 171-179; FLESSEMAN-VAN LEER, a.w. blz. 115-118; SAGNARD, a.w. appendix A, blz. 414-424.
57) SAGNARD, a.w. blz. 423.
58) III 3:3, SA 108.

toe [59]). Op de vraag of voor IRENAEUS een profaan-historische continuïteit volstaat zullen wij later terugkomen. Eerst willen wij even ingaan op de stelling van Oscar CULLMANN, dat de „traditie" bij de Vaders van de tweede eeuw, met name bij IRENAEUS, dé apostolische geloofsbelijdenis zou zijn en dat deze gezag zou hebben juist als apostolische *formule* [60]). Zoals we hebben geconstateerd legt IRENAEUS de nadruk op de levende, ononderbroken keten van personen en niet op het door hen bewaren van een beknopte, min of meer vaststaande formulering, die als zodanig van de Apostelen zelf afkomstig zou zijn. Zeker komt bij IRENAEUS het princiep van apostoliciteit sterk naar voren, maar de band die ons in de traditie met de Apostelen verbindt is niet zozeer de letter als wel de continuë, levende geloofsoverdracht in de kerken, geconcentreerd in de bisschoppen. Was IRENAEUS inderdaad zo bezorgd geweest voor de apostolische letter, dan zouden zijn samenvattingen van het geloof niet zozeer verschillen in hun formulering [61]). Maar ook al benadrukt IRENAEUS niet de letter, wel wijst hij op de openlijkheid van de prediking der kerk, juist tegenover de geheime traditie der gnostieken [62]). Deze openlijkheid hangt natuurlijk nauw samen met het feit, dat de officiële bestuurders der kerken de voornaamste dragers van de traditie zijn. Wij mogen hen echter niet losmaken uit hun kerken, niet scheiden van hun gelovigen. Het zijn de bisschoppen die in de kerken de traditie bewaren, maar dat IRENAEUS de gewone, zelfs de ongeletterde gelovigen niet ziet als zuiver passief blijkt uit hetgeen hij zegt over de „gentes barbarorum". Spontaan verwerpen zij de dwaalleer [63]), zonder te moeten wachten op de uitspraken van hun bisschoppen.

De enige maal dat de Heilige Geest genoemd wordt in III 2-5, is juist waar het gaat over deze ongeletterde barbaren,

> „qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes" [64]).

Uit het feit dat IRENAEUS in deze klassieke passage verder niet spreekt van enige bijstand van de Heilige Geest bij het bewaren van de traditie, concluderen velen, dat voor hem de historische continuïteit voldoende garantie is voor de waarheid [65]). Het lijkt ons echter, dat dit alleen waar is, omdat IRENAEUS deze historische continuïteit ziet in het perspectief van zijn opvattingen over de bisschoppen en de Kerk! Later zullen wij spreken over zijn Kerk-leer, eerst moeten wij nagaan hoe hij de bisschoppen ziet.

Het is duidelijk dat IRENAEUS de bisschoppen beschouwt als de opvolgers der Apostelen. Wanneer de Gnostieken beweren, dat de Apostelen ge-

---

59) Vgl. VAN DEN EYNDE, a.w. blz. 169-170.

60) *La Tradition, Problème exégétique, historique et théologique,* Paris 1953, blz. 48-49.

61) Vgl. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds,* London 1950, blz. 76-81. Bij TERTULLIANUS zijn de verschillen nog groter, zie KELLY, a.w. blz. 82-88.

62) III 3:1, SA 100-102.

63) III 4:2, SA 118.

64) III 4:2, SA 116.

65) SMULDERS, a.a. blz. 53. Vgl. VAN DEN EYNDE, a.w. blz. 179.

heime waarheden slechts aan enkelen hebben meegedeeld, antwoordt IRENAEUS:

„Si recondita mysteria scissent apostoli, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea quibus etiam ipsas ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes" [66]).

In deze tekst wordt ongetwijfeld méér gezegd dan alleen dat de Apostelen hun gehele leer aan hun opvolgers toevertrouwden. De bisschoppen zijn ook opvolgers der Apostelen door het leergezag, dat zij van hen ontvangen. Vergelijken wij nu dit woord van IRENAEUS met de bekende tekst over het „charisma veritatis", dan blijkt hoezeer beiden parallel lopen.

„Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt" [67]).

Sinds VAN DEN EYNDE schreef: „On n'a qu'à passer en revue la série de synonymes de l'expression pour s'apercevoir aussitôt que le charisme de la vérité est identique à la doctrine des apôtres et à la vérité elle-même" [68]), heeft men algemeen aangenomen dat het „charisma veritatis" inderdaad niet onderscheiden is van de leer der Apostelen die de bisschoppen ontvangen [69]).

---

[66]) III 3:1, SA 102.

[67]) IV 26:2, HA II 236.

[68]) VAN DEN EYNDE, a.w. blz. 187.

[69]) Vgl. SMULDERS, a.a. blz. 53, n. 50. FLESSEMAN-VAN LEER komt tot dezelfde conclusie (a.w. blz. 119-120), op welke gronden is ons uit haar boek niet duidelijk geworden. Ook E. MOLLAND (*Irenaeus of Lugdunum and the apostolic succession, The journal of eccles. history* (1950) blz. 26) is deze mening toegedaan en verwijst naar K. MULLER, *Das Charisma veritatis und der Episcopat bei Irenaeus (Zeitschr. f. d. N. T. Wissensch.* 23 (1924) blz. 216-222). Deze laatste noemt een aantal protestantse auteurs, die wel een of andere interpretatie geven, maar niet hun argumenten ervoor. MULLER geeft dan de zijne. Vooreerst spreekt IRENAEUS van „charisma veritatis *certum*". „Das ist eben der Vorzug der Kirche, dass sie die Wahrheit sicher besitzt" (a.a. blz. 217). In de tekst die MULLER hiervoor citeert gaat het over de „kerken". Hier zijn wij echter slechts één stap verwijderd van de bisschoppen in wie de kerken als het ware zijn geconcentreerd (vgl. FLESSEMAN-VAN LEER, a.w. blz. 112-113). Wat is er dus tegen, aan te nemen dat IRENAEUS met het „Charisma veritatis certum" bedoelt, dat men zich kan verlaten op de bisschoppen, die „in de Kerk zijn" (zie voor dit laatste het vervolg van onze uiteenzetting). Deze ontvangen door hun „successio apostolica" een leergezag, dat een waar charisma is, - zonder dat het een „onfeilbaarheid" in moderne, absolute zin hoeft te betekenen. De uitdrukking „munus Dei" die in III 24:1 (SA 398) waarschijnlijk terugslaat op de prediking of het geloof van de Kerk zou volgens MULLER (a.a. blz. 218) de vertaling kunnen zijn van χάρισμα. Om dit te staven verwijst hij slechts naar één tekst, waar de liefde een „munus" wordt genoemd, dat de overige charismata te boven gaat (IV 33:8, HA II 263). In dit geval is deze vertaling inderdaad zeer waarschijnlijk, maar het blijft onzeker waar „munus Dei" in III 24:1 de vertaling van is. Uit het Lexicon van D. REYNDERS (Louvain, 1954) blijkt dat, voor zover de Griekse tekst behouden is, „munus" nooit de vertaling is van χάρισμα. De gewone weergave van χάρισμα is echter de Latijnse transcriptie of „gratia" (zie noot 70). Nergens bespreekt MULLER de door ons aangeduide parallel van IV 26:2 (Charisma veritatis) met III 3:1 (Locum magisterii).

De zojuist aangegeven parallel met III 3-1 wijst echter in een andere richting. Bovendien sluit IRENAEUS zich in het gebruik van het woord „charisma" zonder meer aan bij Sint Paulus [70]). Meestal heeft het betrekking op het profetisch „charisma" in Oud- of Nieuw Testament [71]). Evenals Sint Paulus ziet hij de charismata als werkingen van de Geest [72]). Dit woordgebruik maakt het waarschijnlijk, dat ook het charisma veritatis van IV 26:2 onderscheiden is van de leer der Apostelen die hun opvolgers ontvangen. Zij ontvangen deze leer als de officiële getuigen der apostolische traditie, op wie de gelovigen zich kunnen verlaten: „charisma veritatis certum". De Apostelen geven de Geest door en vestigen zo de kerken [73]). Maar de bisschoppen ontvangen de Geest in hogere mate dan de gewone gelovigen, zodat deze zich tot hen moeten wenden als zij volmaakt in de leer willen zijn. Wij citeren hier enkele uitspraken van IRENAEUS waaruit dit laatste duidelijk blijkt:

„Omnis sermo ei constabit, si et scripturas diligenter legerit apud eos qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina, quemadmodum demonstravimus" [74]).

„*Talis* discipulus spiritualis vere recipiens Spiritum Dei, qui ab initio in universis dispositionibus Dei adfuit hominibus, et futura annuntiavit et praesentia ostendit et praeterita enarrat, iudicat quidem omnes, ipse autem a nemine iudicatur" [75]).

„Iudicabit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra ecclesiam: ipse autem a nemine iudicabitur. Omnia enim ei constant" [76]).

Deze gehele passage (IV 32-33) sluit volkomen aan bij hetgeen IRENAEUS juist vóór zijn lange uitweiding over de leer van een „senior apostolorum discipulus" [77]), gezegd heeft. Nadat hij namelijk in het beeld van Christus als de verborgen schat van het Oude Testament, die alleen de Christenen kunnen vinden, geheel het voorafgaande gedeelte van boek IV heeft samengevat, besluit hij:

---

[70]) Op elf plaatsen komt het woord „charisma" in de Latijnse vertaling van *Adversus Haereses* voor (III 11:9, SA 204; IV 20:4, HA II 215; 20:6, HA II 217 en 218; 20:7, HA II 218; 26:2, HA II 236; 26:5, HA II 238; 27:2, HA II 241; 33:8, HA II 263; V 6:1, HA II 334; 22:2,HA II 385). Op drie plaatsen wordt uitdrukkelijk verwezen naar de eerste brief van St. Paulus aan de Corinthiërs (III 11:9; IV 20:6; 26:5), en één tekst bevat een zeer duidelijke reminiscentie eraan (IV 33:8). Ook waar — in de bewaarde Griekse fragmenten — χάρισμα vertaald wordt door „gratia" (II 28:7, HA I 356; II 32:4, HA I 375) is dit ofwel een citaat uit deze brief (II 28:7) ofwel slaat het op de bedieningen die de Kerk ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν ἔθνων ἐπιτελεῖ (II 32:4). In deze laatste tekst (HA I 374-375) vinden wij χάρις (gratia) en δωρεά (donum) in dezelfde zin gebruikt.

[71]) III 11:9; IV 20:4, 6, 7.

[72]) Uitdrukkelijk in IV 20:6; IV 26:5; vgl. III 24:1.

[73]) *Epid* 41, SM 74. Vgl. 1 Tim. 4:14; 2 Tim. 3:6.

[74]) IV 32:1, HA II 255. Hebben wij hier in „apostolica doctrina" niet een volmaakte parallel met „charisma veritatis"? Zeker is er een grote overeenkomst tussen beide teksten, maar de voor de hand liggende betekenis van het woord „charisma" maakt dat de overeenkomst van „charisma veritatis" met „suum ipsorum locum magisterii" nog groter is. Leer en leergezag zijn natuurlijk nauw verbonden, maar het „charisma veritatis" staat o.i. dichter bij het leergezag dan bij de leer.

[75]) IV 33:1, HA II 256; vgl. IV 33:15, HA II 269.

[76]) IV 33:7, HA II 261.

[77]) IV 27-32, HA II 238-254.

„Quemdamodum igitur ostendimus, si quis legat scripturas... Et erit consummatus discipulus, et similis patrifamilias qui de thesauro suo profert nova et vetera" [78]).

En onmiddellijk hierop volgt de tekst over het „charisma veritatis", dat de bisschoppen die in de kerk zijn hebben ontvangen. Op hen kan de gelovige zich verlaten:

„Tales presbyteros nutrit ecclesia" [79]).

Daarentegen moet hij hen schuwen, die tekort schieten in leer of levensgedrag [80]), van wie IRENAEUS zegt: „Deciderunt a veritate" [81]). Dit laatste betekent dat zij zich buiten de Kerk stellen: „Omnes eos qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra ecclesiam" [82]). Men kan zich inderdaad slechts verlaten op hen die „in de Kerk zijn" [83]), en door haar worden gevoed, die dé draagster der traditie is [84]).

Dit voert ons tot de volgende sectie, maar voor wij hieraan beginnen, menen wij reeds enige conclusies te mogen trekken uit het voorafgaande.

IRENAEUS beschouwt de bisschoppen als dragers van een leergezag, dat zij van de Apostelen hebben ontvangen. Dit leergezag bestaat uit een „werking" van de Geest, die onderscheiden is van de leer die zij ontvangen. De overdracht van dit leergezag gebeurt werkelijk door de Apostelen, die de Geest meedelen en zo de kerken vestigen. Het ligt geheel in de lijn van IRENAEUS' gedachten, dat deze „instrumentaliteit" zich voortzet in de verdere geschiedenis van de Kerk. In het perspectief van deze opvattingen over de bisschoppen moeten wij IRENAEUS' argumentatie uit de historische continuïteit van de huidige Kerk met de Apostelen plaatsen. De historische continuïteit, waar het om gaat, is dus geen zuiver profane werkelijkheid, maar het ononderbroken doorgeven van de Geest in de kerken. Het zijn primair de bisschoppen door wie dit gebeurt: de echte bisschoppen, dat wil zeggen, zij die in de Kerk zijn.

De traditie en de éne Kerk

Uit een overzicht der teksten blijkt duidelijk, dat IRENAEUS de éne, universele Kerk ziet als de bezitster en bewaarster van de traditie. De traditie

78) IV 26:1, HA II 235-236.

79) „Ubi igitur tales inveniat aliquis, Paulus docens ait: Posuit Deus in ecclesia primo apostolos, secundo prophetas, tertio doctores. Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat" IV 26:5, HA II 238.

80) IV 26:2-3, HA II 236-238; vgl. VAN DEN EYNDE, a.w. blz. 183-184. Leer en leven gaan voor IRENAEUS hand in hand (*Epid* 2, SM 48-49; vgl. FLESSEMAN-VAN LEER a.w. blz. 120. O.i. buigt deze laatste auteur de passage van IV 26:2-5 te veel in „charismatische" richting om. Wij komen later hierop terug, zie noot 113).

81) IV 26:2, HA II 236.

82) IV 33:7, HA II 261; vgl. „Ut - credant - et sint in ecclesia" (II 34:4, HA I 375).

83) IV 26:2, HA II 236; IV 26:5, HA II 238.

84) Vgl. de teksten waarnaar verwezen wordt in de noten 85-92.

is in de Kerk bewaard en overgeleverd in waarheid [85]). De Kerk heeft „het geloof" of „deze traditie" van de Apostelen ontvangen [86]). Zij gelooft in wat zij heeft ontvangen [87]), en bewaart dit [88]) om het uit te delen [89]) en door te geven [90]) aan haar kinderen [91]). Zo kan IRENAEUS de traditie noemen: „apostolica ecclesiae traditio" [92]).

Het is dus primair de ene Kerk die de traditie bewaart. De eenheid van de traditie is dan ook een aspect van de eenheid van de Kerk zelf:

> „Hanc praedicationem cum acceperit, et hanc fidem, quemadmodum praediximus, ecclesia, et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans: et similiter credit iis, videlicet quasi unam animam habens et unum cor, et consonanter haec praedicat et docet et tradit, quasi unum possidens os. Nam etsi in mundo loquelae dissimiles sunt, sed tamen virtus traditionis una et eadem est" [93]).

Omdat de Kerk één is, is ook de leer één. Ook de universaliteit van Kerk en traditie wordt vaak benadrukt [94]), maar alleen om de eenheid beter te doen uitkomen [95]).

Hoe is nu deze eenheid te verklaren? Op de eerste plaats uit het ene historische fundament, dat de Apostelen zijn:

> „Ecclesia vero per universum mundum ab apostolis firmum habens initium in una et eadem de Deo et de Filio eius perseverat sententia" [96]).

Maar het historisch fundament zou niet voldoende zijn, om de eenheid te garanderen, wanneer de Kerk niet volhardde in de leer, die zij van de Apostelen heeft ontvangen. De eigen taak van de Kerk is daarom zorgvuldig te bewaren en door te geven wat zij in geloof heeft ontvangen. Zij doet dit door de opeenvolging der bisschoppen in de kerken, dat wil zeggen, volgens de karakteristieke structuur, die zij juist als lichaam van Christus bezit [97]).

---

[85]) III 3:3, SA 108; vgl. III 4:1, SA 114; III 5:1, SA 120 (zie ook de teksten waarnaar noot 83 verwijst).

[86]) I 10:1-2, HA I 90-92; vgl. III praef., SA 94; III 4:1, SA 114; II 9:1, HA I 272; V praef., HA II 313.

[87]) I 10:2, HA I 92; II 30:9, HA I 368.

[88]) I 10:2, HA I 92; V praef., HA II 313.

[89]) I 10:1, HA I 90; III praef., SA 94.

[90]) V praef., HA II 313; III 3:4, SA 110; I 10:1, HA I 90; *Epid* 98, SM 108.

[91]) III praef., SA 94; V praef., HA II 313; *Epid* 98, SM 108.

[92]) III 3:3, SA 106.

[93]) I 10:2, HA I 92; vgl. IV 33:7, HA II 261.

[94]) Zie de tabel.

[95]) Vgl. FLESSEMAN-VAN LEER, a.w. blz. 124-125.

[96]) III 12:7, SA 228. Van hen, die zich niet laten voeden door de Kerk, wordt gezegd: „Alienati vero a veritate, digne in omni volutantur errore, fluctuati ab eo, aliter atque aliter per tempora de eisdem sentientes et nunquam sententiam stabilitam habentes, sophistae verborum magis volentes esse quam discipuli veritatis. Non enim sunt fundati super unam petram, sed super arenam, habentem in semetipsam lapides multos" (III 24:2, SA 400). Het is niet uitgesloten dat IRENAEUS hier reeds uitdrukkelijk gedacht heeft aan Mt 16:18: „Et Ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo ecclesiam meam".

[97]) „Character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi (apostoli) eam quae in unoquoque loco est ecclesiam tradiderunt" (IV 33:8, HA II 262).

Zij is de kandelaar aan wie het licht van Christus is toevertrouwd:

„Et ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur. Huic enim creditum est lumen Dei. - Ubique enim ecclesia praedicat veritatem: et haec est ἑπτάμυχος lucerna, Christi bajulans lumen [98]).

De ketterse leerstellingen moeten wij vluchten:

„confugere autem ad ecclesiam et in eius sinu educari, et dominicis scripturis enutriri" [99]).

Wat van de bisschoppen geldt die in de Kerk zijn, geldt op eminente wijze van de Kerk zelf. Zij is het, die niet alleen de gewone gelovigen, maar al haar kinderen, ook de bisschoppen, voedt [100]).

Wij hebben reeds gezien welke rol de heilige Geest door het charisma van de bisschoppen speelt in het bewaren der traditie. Binnen het bestek van dit artikel kunnen wij onmogelijk een volledig beeld geven van de verhouding tussen de heilige Geest en de Kerk. Voor ons onderwerp is vooral van belang, dat Irenaeus de heilige Geest ziet als princiep van de eenheid der Kerk. De Geest die met Pinksteren over de Apostelen is uitgestort, had macht over alle volkeren om hen het leven binnen te leiden.

„Unde et omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo, Spiritu ad unitatem redigente distantes tribus et primitias omnium gentium offerente Patri. Unde et Dominus pollicitus est mittere se Paraclitum qui nos aptaret Deo. Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine umore neque unus panis, ita nec nos multi unum fieri in Christo Jesu poteramus sine aqua quae de coelo est" [101]).

Zou deze werking van de heilige Geest niet de diepste verklaring zijn van de eenheid van het geloof en van de traditie, die Irenaeus beschrijft in het tiende hoofdstuk van het eerste boek? In de samenvatting van het geloof, waarmee deze passage opent, valt op dat heel de uitvoerige beschrijving van het heilsgebeuren wordt aangeduid als „the subject-matter of the Spirits prophesying" [102]). En de zin „etsi in mundo loquelae dissimiles sunt, sed tamen virtus traditionis una et eadem est" [103]) doet onmiddellijk denken aan het Pinksterwonder zoals dit in de boven geciteerde tekst (III 17 : 2) beschreven wordt.

Inderdaad is het ook de Geest, „qui praestat agnitionem veritatis, qui dispositiones Patris et Filii exposuit, secundum quas aderat generi humano, quemadmodum vult Pater [104]). Aan de Geest danken wij de kennis van de waarheid, dat wil zeggen, van de leer der Apostelen [105]). Maar deze Geest ontvangen wij door de bisschoppen in de Kerk. Wie naar hen luistert is

---

98) V 20:1, Ha II 378-379; vgl. *Epid* 9, Sm 53.
99) V 20:2, Ha II 379.
100) IV 26:5, Ha II 238; vgl. III 24:1, Sa 400.
101) III 17:2, Sa 304.
102) Kelly, a.w. blz. 79.
103) I 10:2, Ha I 92.
104) IV 33:7, Ha II 262.
105) Vgl. IV 33:8, Ha II 262.

waarlijk „discipulus spiritualis"[106]). Dat het uiteindelijk de Kerk is van wie wij geloof en Geest ontvangen, blijkt uit de beroemde passage tegen het einde van boek III[107]). IRENAEUS concludeert hier eerst, dat hij zijn dubbele thesis over de ene God en de ene Christus[108]) heeft bewezen, en begint dan onmiddellijk uit te weiden over de prediking van de Kerk en over het geloof, dat wij van haar ontvangen. Het is hetzelfde onderwerp dat hij reeds op bijna lyrische wijze heeft beschreven in het tiende hoofdstuk van boek I: dáár midden tussen een lange uiteenzetting van de vele tegenstrijdige leerstellingen der Gnostieken, hier aan het einde van zijn eerste weerlegging ervan. Wij kunnen niet aan de indruk ontkomen, dat IRENAEUS op beide plaatsen zich laat meeslepen door een van zijn lievelingsthema's: de ene, algemene Kerk. En wat de tweede passage betreft, het lijkt ons dat deze veel meer is dan een — hoe belangrijk ook — corollarium en dat we IRENAEUS onrecht doen door hem toe te schrijven, dat hij de Heilige Geest alleen als Heiligmaker ziet en deze heiligende invloed van de Geest beschouwt als „consécutive à la foi"[109]).

Wenden wij ons tot de tekst zelf. IRENAEUS benadrukt dat de prediking der Kerk (in tegenstelling tot de leer der Gnostieken) zich zelf steeds gelijk blijft:

> „predicationem autem ecclesiae undique constantem et aequaliter perseverantem et testimonium habentem a prophetis et ab apostolis et ab omnibus discipulis, quemadmodum ostendimus, per initia et medietates et finem et per universam Dei dispositionem et eam quae secundum salutem hominis est solitam operationem quae est in fide nostra, quam perceptam ab ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei quasi in vaso bono eximium quoddam dispositum iuvenescens et iuvenescere faciens ipsum vas in quo est"[110]).

De band tussen geloof en „operatio (Spiritus"[111])) is zó nauw dat het moeilijk uit te maken is of „quae semper etc." terugslaat op „fides" of op „operatio". In ieder geval spreekt IRENAEUS van een voortdurende werking van de Geest in de Kerk. Zouden wij zijn uiteenzetting over de traditie aan het begin van boek III niet tegen deze achtergrond moeten zien? Van de Kerk ontvangen wij het geloof en alleen zij die zich wenden tot Haar, krijgen deel aan de werking van de Geest:

> „Hoc enim ecclesiae creditum est Dei munus quemadmodum adinspirationem plasmationi ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur; et in eo disposita est communicatio Christi[111*]), id est Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum.

---

[106]) IV 33:1, HA II 256.
[107]) III 24:1, SA 398-400.
[108]) III 1:2, SA 98.
[109]) VAN DEN EYNDE, a.w. blz. 179-180.
[110]) III 24:1, SA 398.
[111]) Zie het vervolg van de tekst (III 24:1, SA 400) hieronder geciteerd.
[111*]) SAGNARD geeft: „commutatio Christi" zonder vermelding van afwijkende lezingen; HARVEY (II 131) noteert dat Claramontanus „commutatio" geeft, dus de andere door hem geconsulteerde manuscripten blijkbaar niet.

> In ecclesia (enim, inquit) posuit Deus apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem Spiritus, cuius non sunt participes omnes qui non concurrunt ad ecclesiam sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam.
> Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei illic ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas" [112]).

Eerder dan een soort conclusie of corollarium [112*]) lijkt ons deze uitspraak de kern van IRENAEUS' ecclesiologie te zijn. De eenheid van de Kerk en de Geest is ons inziens fundamenteel voor IRENAEUS' theologie en in het licht van deze eenheid moeten wij de overige teksten lezen. De Geest is niet zozeer in de Kerk omdat de Kerk de leer van de Apostelen trouw bewaart en omdat God in Haar Apostelen enz. heeft aangesteld [113]), maar dit alles komt voort uit de primaire eenheid van de Geest en de Kerk, en is er een nadere concretisatie van.

Zo concludeert IRENAEUS uit het boven geciteerde princiep:

> „Quapropter qui non participant eum (Spiritum) neque a mamillis matris nutriuntur in vitam neque percipiunt de corpore Christi [114]) procedentem nitidissimum fontem [115]), sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de caeno putidam bibunt aquam, effugientes fidem ecclesiae ne traducantur, reicientes vero Spiritum ut non erudiantur" [116]).

Conclusie

Het lijkt ons gerechtvaardigd uit dit alles te besluiten, dat voor IRENAEUS de huidige prediking van de Kerk niet alleen de facto overeenkomt met de leer der Apostelen, maar ook de iure: dank zij de opvolging der bisschoppen en de werking van de Geest in de Kerk. De traditie is volgens IRENAEUS: het woord der Apostelen, zoals dit tot ons komt in en door het geloofsgetuigenis van de na-apostolische Kerk. De opvolgers der Apostelen zijn de officiële dragers van dit getuigenis. Misschien zouden wij IRENAEUS' gedachte over de traditie, met alle implicaties en associaties aan dit begrip verbonden, nog het beste weergeven met de korte omschrijving: de traditie is het geloofsgetuigenis van de Kerk, maar van de Kerk juist als historische realiteit. Deze Kerk, waarvan IRENAEUS zegt: „Ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei... Spiritus autem veritas", is de zichtbare, over de gehele wereld ver-

---

[112]) III 24:1, SA 398-400.

[112*]) Vgl. VAN DEN EYNDE a.w. blz. 179.

[113]) FLESSEMAN-VAN LEER (a.w. blz. 121) schijnt te willen suggereren dat de H. Geest volgens IRENAEUS in de Kerk zou zijn, omdat Hij in bepaalde individuele personen werkt, die Hij zich vrij kiest. En deze goddelijke uitverkiezing wordt door haar benadrukt ten koste van de aanstelling door de Kerk (a.w. blz. 120), zodat van een ontvangen van de Geest uit handen van de Kerk eigenlijk geen sprake meer is.

[114]) Deze tekst is natuurlijk primair een reminiscentie aan Jo 19:34 (vgl. Jo 7:37-38). Toch kan „corpus Christi" hier, zoals elders (IV 33:7, HA II 261; IV 33:8, HA II 262; IV 34:4, HA II 272) ook de Kerk betekenen. Juist vanwege de nauwe parallel met het onmiddellijk voorafgaande, waar met „Moeder" zeker de Kerk wordt bedoeld, is deze uitdrukking hier waarschijnlijk bewust ambivalent.

[115]) De Geest, vergelijk de teksten van Sint Jan, waarnaar in de vorige noot werd verwezen.

[116]) III 24:1, SA 400.

	I 10 : 1	10 : 2			II 9 : 1	III praef.	2 : 2	
„traditio" enz.	eam fidem	hanc praedicationem et hanc fidem	virtus traditionis	traditionem	hanc traditionem	pro sola vera fide	eam traditionem	neque traditioni
eenheid			una et eadem	(contekst)				
universaliteit	per universum orbem	in universum mundum	(in mundo)	(contekst)	per universum orbem			
Apostelen	ab apostolis et a discip. eorum				ab apostolis	quam ab apostolis	quae est ab apostolis	
Opvolgers der Apostelen				ex iis qui praesunt			per successiones presbyterorum	
Kerk of kerken	ecclesia	ecclesia		ecclesiis	ecclesia omnis	ecclesia	in ecclesiis	
	accepit	quum acceperit		neque ... deminorabit	accepit	percepit et distribuit	custoditur	neque scripturi consentire eos

	III 3 : 1	3 : 2		3 : 3				
„traditio" enz.	traditionem	eam traditionem et fidem	ea traditio	praedicationem et traditionem	traditionem	traditionem	traditio et veritatis praecon.	vivificatricem fidem
eenheid			(contekst)					unam et eandem
universaliteit	in toto mundo		(contekst)					
Apostelen	apostolorum	ab apostolis	ab apostolis	apostolorum	ab apostolis	apostolicam	quae est ab apostolis	quae ab apostolis
Opvolgers der Apostelen		per successiones episcoporum					hac ordinatione et successione	
Kerk of kerken	in omni ecclesia	(ecclesia romana)	in qua (eccl. romana)		(ecclesia) romana)	ecclesiae	in ecclesia	in ecclesia
	adest	habet	conservata est	adhuc ante oculos haberet	in recenti acceperat	intellegere	pervenit usque ad nos	sit conservata et tradita in veritate

quae (ecclesia) tradidit	hanc veritatem	traditioni	veritatem	veritatis traditionem	ordinem traditionis	veterem traditionem	per illam vete rem traditionem	traditione
	unam et solam							
quae ab apostolis	ab apostolis	apostolorum	cum apostoli in eam contulerint		quam tradiderunt (apostoli)	(contekst)	apostolorum	quae est ab apostolis
didicerat Polycarpus					his quibus committebant	(contekst)		
ecclesia	quam et ecclesia tradidit	quae est Ephesi ecclesia	ab ecclesia	(quae sunt ecclesiae)	ecclesias	(contekst)		sic se habente in ecclesia
	percepisse se (Polycarpus)	testis est verus	facile est sumere	adprehendere (diligere)	oportebat sequi	diligenter custodientes		et permanente apud nos

21 : 3	24 : 1	IV 26 : 2	26 : 4	26 : 5	32 : 1	V praef.	20 : 1	
traditioni	praedicationem (ecclesiae)	charisma veritatis certum	doctrinam	veritatem	doctrina	veritas et praeconium ecclesiae	firmam traditionem	
	constanter et aequ. perseverantem					sola bene custodiens		
	undique					per universum mundum		
apostolorum	testimonium hab. ab apostolis	(ab apostolis)	apostolorum	ab apostolis	apostolica	quod apostoli tradiderunt	ab apostolis	
		qui cum episcopatus successione	qui custodiunt	apud quos est successio	apud eos qui sunt presbyteri			
	ecclesiae	(in ecclesia)		ecclesiae	in ecclesia	a quibus ecclesia accipiens		
consonat interpretatio		acceperunt	adhaerere his (oportet)	discere oportet	est	tradidit filiis suis	habens	

spreide gemeenschap van gelovigen, die langs de successio apostolica tot de Apostelen teruggaat.

Voor IRENAEUS had dus de prediking van de Kerk absoluut gezag, niet vanwege een zuiver profane continuïteit met de Apostelen, maar vanwege de „Christelijke" continuïteit in de Kerk, waarin Christus zelf als in zijn lichaam steeds actueel werkzaam is, door en in de Geest. Nooit mogen wij echter deze actuele werkzaamheid van Christus en zijn Geest isoleren van de historische continuïteit van de „Ecclesia ab Apostolis". Wij mogen geen kortsluiting maken door de Apostelen en hun opvolgers uit te schakelen: wanneer wij nu geloven op gezag van de Kerk (en zo onmiddellijk op gezag van God) geloven wij op gezag van de historische Kerk. Wij geloven op gezag van de Kerk, waarin wij worden opgenomen, die ons voorafgaat, en zo uiteindelijk op gezag van de Apostelen. Woord van de Apostelen en Openbaring zijn voor IRENAEUS identiek. De Apostelen zijn inderdaad het „eenmalig" fundament van de Kerk en het is hun woord, dat de Kerk moet blijven prediken. Dit betekent echter geen star conservatisme, maar levende continuïteit: levend door de Geest, princiep van de eenheid der Kerk, die het geloof en zo ook de Kerk zelf steeds verjongt.

Maastricht, Pinksteren 1956 TH. F. GERAETS, S.J.

SUMMARY

After some preliminary remarks on the distinction and content of Tradition and Scripture an attempt is made to situate IRENAEUS' doctrine of Tradition in the larger context of his theology. According to Saint IRENAEUS *the Apostles* are, because of their special relation to Christ, the unique foundation of the Church. It is their teaching which the Church must always preserve and preach. From them *the bishops* have received a real authority in matters of faith, due to a „working of the Spirit" which is distinct from the doctrine that was handed on to them. The principal bearer of the Apostolic Tradition is *the one Church*, spread all over the world. The unity of this Church and of its faith is due to its one foundation and the succession of the bishops and to the working of the Spirit. So the present teaching of the Church is *normative*, not because of a purely profane continuity with the Apostles, but thanks to the „christian" continuity of the Body of Christ in which the Lord himself is always active through and in His Spirit.

VICTRICIUS VAN ROUAAN
LEVEN EN LEER

II. LEER

Is het *De Laude Sanctorum*, de enigste tekst die ons van VICTRICIUS is bewaard gebleven, oorspronkelijk een toespraak geweest of eerder een traktaatje? Wat te denken over de waarde van de titel? Ziehier twee vragen die we kort moeten beantwoorden, alvorens nader in te gaan op VICTRICIUS' gedachtengang.

Betreffende de tweede vraag staan we voor de volgende feiten: de drie handschriften waarin VICTRICIUS' tekst voorkomt, hebben allen de volgende inhoud: allereerst de drie boeken van AMBROSIUS' *De Spiritu Sancto*, dan het tractaat *De incarnatione Domini*, en tenslotte het *De Laude Sanctorum*. Opmerkelijk is, dat de mss. van Sint-Gallen na het einde van AMBROSIUS' *De incarnatione Domini* een nieuwe titel inlassen; cod. 98 leest aldus:

„Incipit liber sc̄i Ambrosii epi in laude s̄co rū compositus",

terwijl cod. 102, met geringe afwijking, het volgende opschrift heeft:

„Incipit liber eiusdem de laude s̄corum".

Het ms. van Auxerre daarentegen laat na het *De incarnationis dominicae sacramento* — de juiste benaming van AMBROSIUS' werk — een regel open en begint, zonder verdere aanduiding, met de woorden: „Pertinere nos..." WILMART leidt hieruit af dat

> „le texte de Saint Victrice s'était conservé sans titre d'aucune sorte, au terme du principal ouvrage théologique de Saint Ambroise" [1]).

Uit het feit dat VICTRICIUS' tekst zich bevond tussen de werken van AMBROSIUS, hebben de copisten te Sint-Gallen afgeleid, dat ook het *De Laude* van AMBROSIUS' hand was, en dit ten onrechte, vooral als men rekening houdt met de tekst zelf, waarin AMBROSIUS wordt toegesproken [2]). Het stilzwijgen van cod. 27 uit Auxerre getuigt van groter voorzichtigheid. Het gaat echter niet aan, de titel *De Laude Sanctorum* om die reden misleidend te noemen [3]). Dat VICTRICIUS' tekst tussen de werken van AMBROSIUS terecht is gekomen, laat zich waarschijnlijk het best als volgt verklaren:

---

1) A. WILMART O.S.B., *Un manuscrit oublié de l'opuscule de Saint Victrice*, in *Revue Bénédictine* 31 (1914-1919) 335.

2) „Qua te nunc, benedicte Ambrosi, veneratione complexer?" (*De Laude*, 2; *PL*. 20, 444 B).

3) Aldus ANDRIEU-GUITRANCOURT, die spreekt over een „titre fallacieux" (P. ANDRIEU-GUITRANCOURT, *La vie ascétique à Rouen au temps de Saint Victrice*, in *Rech. Sc. Rel.* 40, 1952, = *Mélanges Lebreton* II, blz. 91).

het *De Laude* bevat, zoals zal worden aangetoond, een toespraak, door VICTRICIUS te Rouaan gehouden, toen hij van AMBROSIUS een zending relieken ontving. Hij heeft zijn toespraak later omgewerkt en uitgebreid tot een traktaatje, dat hij als uiting van dankbaarheid naar Milaan stuurde, alwaar het kort voor de dood van AMBROSIUS aankwam. We komen hier nog op terug. Deze bewaarde het bij zijn andere geschriften, en hieraan zal het wel te danken zijn, dat VICTRICIUS' geschriftje aan de vergetelheid is ontrukt. Men copieerde het *De Laude* samen met de andere werken van de Milanese Kerkleraar, hoewel er toen reeds twijfel bestond aangaande AMBROSIUS' auteurschap, zoals cod. 27 van Auxerre ons toont.

Hiermede hebben we tevens een antwoord gegeven op de eerste vraag, of nl. het *De Laude* teruggaat op een oorspronkelijke toespraak. VICTRICIUS geeft ons meerdere aanwijzingen dienaangaande: in n. 9 lezen we:

„Sed nos in tanta gratulatione librum tumultu refersimus quaestionum" [4]).

En even verder:

„Unde si nostra cui sordebit oratio, studium neutiquam displicebit. Si quidem nos videbit librum simplici fide exarasse, non verbis..." [5]).

De auteurs verschillen van mening: volgens LEBEUF [6]) en DELEHAYE [7]) is het *De Laude* een geschrift met soms de eigenschappen van het gesproken woord. De Maurini spreken daarentegen van een

„sermo quidam... habitus ab episcopo anonymo" [8]).

Ook hier zal de waarheid wel in het midden liggen: het *De Laude* is een toespraak, die later werd uitgewerkt tot een geschrift. Aldus GHESQUIÈRE [9]) en SAUVAGE [10]). Ook VACANDARD is deze mening toegedaan, waar hij schrijft:

---

[4]) Col. 451 B. Alle mss. plaatsen *refersimus* vóór *quaestionum*.

[5]) Cap. 11; col. 454 B.

[6]) „...libellum credam potius esse quam concionem" (*PL.* 20, 439 B).

[7]) „...un traité, qui a parfois les allures d'un discours" (H. DELEHAYE S.J., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933[2], blz. 355).

[8]) *Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi Opera edita studio et labore Monachorum O.S.B. e Congregatione Sancti Mauri*, t. II, Parisiis, 1690, blz. 3. Dat hier gesproken wordt over een „episcopus anonymus", terwijl de naam van VICTRICIUS in het *De Laude* voorkomt (cap. 6), wordt wellicht mede verklaard door het feit, dat cod. 102 een glosse heeft van een latere hand, die de naam VICTRICIUS uitlegt als *vicarius*.

[9]) Na gewezen te hebben op de redenen die LEBEUF voor zijn mening aanvoerde, vervolgt hij: „...quamquam nihil credere vetat, S. Praesulem nostrum maximam eiusdem Tractatus partem pro concione recitasse, cum Sanctorum Reliquiis recens ab Aeliano advectas... venerandas exposuisset" (J. GHESQUIÈRE, *Acta Sanctorum Belgii selecta*, t. I, Bruxellis, 1783, blz. 394-395).

[10]) „...le *De Laude* serait un véritable discours qui dans sa forme primitive, fut réellement prononcé par saint Victrice; ...en souvenir de cette solennité et pour y faire en quelque sorte participer les prélats (italiens) auxquels il devait ces trésors, Victrice reprit son discours en sous-oeuvre, l'écrivit, le compléta, et même très probablement l'augmenta de plusieurs passages qu'il ne serait peut-être pas malaisé de reconnaître" (geciteerd bij E. VACANDARD, *Saint Victrice, évêque de Rouen*, Paris, Lecoffre, 1903[2], collection „Les Saints", n. 34, blz. 81-82).

„...la simple lecture de l'ouvrage... offre tout à la fois le double caractère d'un discours prononcé d'enthousiasme et d'une thèse dogmatique composée à loisir" [11]).

De mening van ANDRIEU, volgens welke het *De Laude* vooral moet worden gezien als een

„profession de foi, d'où l'écrivain tire les conclusions qui doivent régler toute vie chrétienne" [12]),

lijkt ons gerechtvaardigd, wanneer men haar laat slaan op de oorspronkelijke toespraak. In zijn uiteindelijke redactie is het *De Laude* evenwel meer: VICTRICIUS heeft zijn toespraak, die vooral ascetisch getint was, omgewerkt en uitgebreid tot een verhandeling, waarin hij mede als theoloog spreekt.

Zoals reeds aangegeven, heeft VICTRICIUS zijn preek gehouden bij gelegenheid van een overbrenging van relieken. Voor een beter begrip van het *De Laude* een enkel woord over de praktijk van de *translationes* [13]). De romeinse wet was categorisch, waar het de eerbied voor de doden betrof [14]). Vooral te Rome bleef deze houding gedurende lange tijd ongewijzigd: men stelde zich tevreden met het zenden van de z.g. *brandia, palliola* en *sanctuaria:* lappen en doeken, die men met het graf in contact bracht en zodoende als geheiligd beschouwde [15]). In het Oosten daarentegen vergenoegde men zich niet met deze meer repraesentatieve relieken [16]). Vandaar ook een veelvuldig voorkomen van *translationes,* hetgeen onvermijdelijk ook de *divisiones reliquiarum* met zich mee bracht. De voornaamste oorzaak van dit verschil ligt volgens DELEHAYE in het feit, dat

„les lois municipales n'étaient pas, sur le régime des sépultures, aussi rigoureuses que la législation romaine" [17]).

---

[11]) *Op. cit.,* blz. 82. In een noot voegt hij er nog aan toe: „Les chapitres IV, VII-XI forment une partie philosophico-théologique que l'on peut détacher du discours sans en rompre le fil et sans en détruire l'harmonie. C'est ce que caractérise le livre écrit. Le reste est plus à la portée d'un auditoire et a pu être prononcé" (*ibid.,* n. 1). Zoals blijkt uit de hierboven aangehaalde woorden van VICTRICIUS, gaat het inderdaad over een *oratio* alsmede over een *liber.*

[12]) *Art. cit.,* blz. 91.

[13]) Uitvoerig handelt hierover DELEHAYE (*op. cit.,* blz. 50 ss.).

[14]) De *Codex Theodosii* bevat de volgende wet, in 386 uitgevaardigd: „Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo Martyrem distrahat, nemo mercetur" (*Cod. Theod.,* lib. IX, tit. 17, 7; ed. RITTER, Lipsiae, 1736-1741, vol. II, blz. 171).

[15]) Bekend is het antwoord van GREGORIUS de Grote aan keizerin CONSTANTINA, die de Paus om een reliek van S. Paulus verzocht had: „Romanis consuetudo non est, quando Sanctorum reliquias dant, ut quicquam tangere praesumant de corpore, sed tantummodo in pyxide brandeum mittitur atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur. Quod levatum in ecclesia, quae est dedicanda debita cum veneratione reconditur, et tantae per hoc ibidem virtutes fiunt, ac si illuc specialiter eorum corpora deferantur" (*ep.* 30; *PL.* 77, 702).

[16]) Duidelijk staan Oost en West tegenover elkaar, waar de gezanten van Paus HORMISDAS naar Rome schrijven aangaande een verzoek van keizer JUSTINIANUS, om voor zijn nieuw gebouwde basiliek enige relieken van Petrus en Paulus te mogen ontvangen: „Habuit quidem petitio praedicti viri secundum morem Graecorum, et nos contra consuetudinem sedis apostolicae exposuimus"; daar de keizer zich hierbij neerlegde, verzoeken ze de Paus, „sanctuaria beatorum apostolorum" te zenden (*PL.* 63, 474 D).

[17]) *Op. cit.,* blz. 53.

Bovendien

„...il était d'autant plus difficile d'exiger l'application de celle-ci dans les provinces éloignées, que le collège des pontifes avait à intervenir dans les cas de translation de cadavres" [18]).

Een andere omstandigheid lag in het feit dat, terwijl te Rome veel relieken van martelaren werden bewaard, Constantinopel er vrijwel geen bezat. Keizer CONSTANTIUS en zijn opvolgers, door een heilige wedijver bezield, lieten van heinde en ver relieken overbrengen [19]).

Het komt ons echter voor, dat naast deze meer extrinsieke factoren vooral ook de Oosterse mentaliteit een belangrijke invloed heeft uitgeoefend, zoals uit het vervolg nog zal blijken.

Te Milaan vond het Oosters gebruik navolging. In 387 vond men de resten van GERVASIUS en PROTASIUS: AMBROSIUS liet ze naar zijn basiliek overbrengen [20]). Enige tijd later ging men over tot een verdeling dier resten, en GAUDENTIUS van Brescia [21]), alsmede VICTRICIUS [22]) ontvingen de door hen vurig begeerde relieken.

Deze houding ten opzichte van de martelaren en hun relieken vinden we ook in het *De Laude*. Uit VICTRICIUS' woorden blijkt dat er tenminste [23]) tweemaal relieken naar Rouaan zijn overgebracht. In cap. 6 worden meerdere heiligen opgesomd, wier relieken aldaar reeds werden vereerd: JOANNES de Doper, ANDREAS, THOMAS, GERVASIUS en PROTASIUS, AGRICOLA, EUPHEMIA [24]) en LUCAS [25]). Een tweede verzameling relieken arriveerde te Rouaan

---

[18]) *Ibid.*

[19]) Een gedétailleerd overzicht bij DELEHAYE (*op. cit.*, blz. 55 ss.). Hij besluit aldus: „On peut affirmer avec certitude que beaucoup de reliques furent apportées à Constantinople vers la fin du quatrième, et surtout dans le courant du cinquième siècle" (*op. cit.*, blz. 57). Over soortgelijke gebruiken te Antiochië, Alexandrië, Edessa en andere plaatsen handelt DELEHAYE vanaf blz. 57.

[20]) DELEHAYE, *op. cit.*, blz. 75 ss.

[21]) „...habemus Gervasium, Protasium atque Nazarium, beatissimos martyres, qui se ante paucos annos apud urbem Mediolanensem sancto sacerdoti Ambrosio revelare dignati sunt, quorum sanguinem tenemus gypso collectum, nihil amplius requirentes: tenemus enim sanguinem, qui testis est passionis" (*Tractatus XVII die dedicationis basilicae Concilii Sanctorum;* ed. GLUECK in *CSEL.* LXVIII, blz. 144; *PL.* 20, 963 A). GAUDENTIUS reisde naar het Oosten en bracht een rijke schat relieken met zich mee (*ibid.*). DELEHAYE spreekt in dit verband van een „passion des reliques" (*op. cit.*, blz. 66).

[22]) „Hic invenietis... Gervasium, hic Protasium..." (*De Laude*, 6; col. 448). NAZARIUS wordt niet vermeld, daar diens relieken eerst later te Rouaan aankwamen (cfr. n. 11; col. 453 B; zie verder hieronder).

[23]) De tekst noodzaakt ons niet, aan te nemen dat de relieken van de heiligen, in cap. 6 genoemd, tegelijk naar Rouaan zijn overgebracht. In ieder geval is er een duidelijk onderscheid tussen cap. 6 en 11, alwaar het een andere zending betreft.

[24]) Col. 448. Over de verering van de bij het volk geliefde EUPHEMIA zie *Acta Sanctorum Septembris*, t. V, editio novissima curante Joanne CARNANDET, Parisiis et Romae apud Victorem PALMÉ, 1866, blz. 252-284. In MIGNE's uitgave lezen we de raadselachtige woorden: „...hic Eufemiam, quae quondam ustulato animo sub percussore virgo non palluit". De mss. van Sint-Gallen hebben de volgende varianten: cod. 98: *musculato* (een tweede hand schrijft: *mustulato*); cod. 102, door LEBEUF en MIGNE uitgegeven: *ustulato*. H. NOLTE gaf als conjectuur: *ustulato armo=humero* (cfr. *Tübinger theol. Quartalschr.* 61, 1869, 455). C. WEYMAN (in *Wiener Studien* 17, 1895, 316) en SAUVAGE (in zijn uitgave van het

rond 396 [26]). VICTRICIUS, uit Engeland terugkerend, verneemt dat een zekere AELIANUS [27]) is aangekomen, met een rijke schat relieken, merendeels uit het Oosten afkomstig: de apostel JOANNES, PROCULUS en AGRICOLA, martelaren uit Bologna, ANTONIUS van Piacenza [28]), SATURNINUS en

---

De Laude) stelden voor: *masculato animo*. WEYMAN citeert een lofrede van ASTERIUS, waarin EUPHEMIA wordt beschreven: „ὡς ἀνδρείαν ... τὴν παρθένον" (*PG*. 40, 336 B). Dit alles wordt bevestigd door cod. 27 van Auxerre, alwaar we lezen: *masculato animo* (een tweede hand verbetert aldus: *masculino*).

[25]) De lijst van heiligen uit cap. 6 valt grotendeels samen met die, welke GAUDENTIUS ons biedt (GLUECK, *ibid*.).

[26]) Deze datering leiden we af uit twee feiten: het lichaam van NAZARIUS werd in 395 teruggevonden (DELEHAYE, *op. cit*., blz. 79); VICTRICIUS richt zich tot AMBROSIUS, die in April 397 stierf.

[27]) Over de persoon van AELIANUS is ons verder niets bekend. Cod. 102 van Sint-Gallen heeft de volgende opmerking: „Edituus hic erat et custos reliquiarum in itinere, foris Mediolanum (!) cum reliquiis exspectans relatio, ut ab Ambrosio (!) reciperentur cum clero et populo". Volgens GHESQUIÈRE (*op. cit*., blz. 390) zou AELIANUS, daar hij VICTRICIUS niet te Rouaan had aangetroffen, hem tegemoet zijn getrokken. Aldus interpreteert hij VICTRICIUS' woorden: „Bis ad Rotomagensem sancti veniunt civitatem" (col. 445 A). Dit lijkt ons niet juist. Van de ene kant prijst VICTRICIUS in AELIANUS zijn ijver alsmede het feit dat hij gewacht heeft: „Tuae quoque, dilectissime frater Aeliane, cum sedulitati tum exspectationi gratias ago" (col. 444-445; verbeterd volgens de mss.; de lezing *consedulitati* of *comsedulitati* berust op latere correcties van cod. 27 en 98). Tevens blijkt uit de contekst, dat dit *bis* in een meer figuurlijke zin moet worden verstaan: VICTRICIUS maakt onderscheid tussen *intrare pectus* en *celebrare civitatem* (col. 445 A). Meerdere malen keert in het *De Laude* de idee terug, dat de heiligen in ons hart tegenwoordig zijn: „...tam sero venerunt habitatores pectoris nostri" (col. 443 B), „...in omnium denique fidelium pectus iustorum splendor infunditur" (col. 451 A).

THEODULUS en EUSTACHIUS zijn misschien dezelfden, die bij het concilie van Milaan in 390 aanwezig waren (MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova... collectio*, t. III, Florentiae, 1759, col. 667). THEODULUS (in vele mss. is zijn naam veranderd in THEODORUS) was bisschop van Octodurum — het hedendaagse Sion in Zwitserland — van ongeveer 350 tot na 390 (*Gallia christiana*, t. XII, ed. 1770, blz. 734; B. GAMS O.S.B., *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Leipzig, 1931, blz. 312). We treffen hem eveneens aan op het in 381 te Aquileja gehouden concilie (MANSI, t. III, blz. 599 B, 601 B, 613 A). LEBEUF twijfelt echter, omdat VICTRICIUS nergens melding maakt van de martelaren MAURITIUS en gezellen, wier relieken in THEODULUS' diocees werden bewaard en waarvan hij VICTRICIUS zeker enige relieken zou hebben toegezonden (*PL* 20, 440).

Als eerste bisschop van Aosta wordt genoemd EUSTACHIUS (*Gallia christiana*, t. XII, blz. 806; GAMS, blz. 828). Of hij dezelfde is, in wiens naam de presbyter GRATUS in 450 het concilie van Milaan ondertekende (MANSI, t. VI, blz. 143 D), zoals de auteurs van *Gallia christiana* schijnen te veronderstellen, is moeilijk uit te maken: GAMS neemt een tweede EUSTACHIUS aan, die vanaf 441 regeerde. Eveneens staat niet vast, of hij dezelfde is, die op het concilie van Aquileja aanwezig was (MANSI, t. III, 601 A-B; hij wordt zowel presbyter als bisschop genoemd; wel valt op dat de schrijfwijze EUSTATHIUS ook in de oudste codex van het *De Laude*, zij het ook met een kleine verschrijving, voorkomt: cod. 27 van Auxerre leest immers: *Eustuthi*).

Over CARIO (cod. 27 en 98 hebben *Catio)* weten we niets.

[28]) Alle mss. hebben de lezing *Antonius*. WILMART (*art. cit*., blz. 338) beschouwt dit als de oorspronkelijke naam. Twee belangrijke mss. van het *Martyrologium Hieronymianum* (cod. van Echternach en Weissenburg) hebben eveneens *Antonius (Acta SS. Novembris*, t. II, pars prior, blz. [127]). DELEHAYE aanvaardt zowel *Antonius (op. cit*., blz. 356) alsmede *Antoninus (op. cit*., blz. 329; *Acta SS. Novembris*, t. II, pars posterior, blz. 534).

TRAIANUS [29]) uit Macedonië, NAZARIUS, MUCIUS [30]), te Byzantium gemarteld, ALEXANDER, DATYSUS [31]), CHINDEUS [32]), ROGATA en LEONIDA, ANASTASIA uit Sirmium [33]) en ANATOCLIA [34]).

De komst van de heiligen is voor VICTRICIUS reden tot grote blijdschap:

„Ecce maxima pars caelestis militiae nostram dignatur visere civitatem" [35]),

daarom mag er voor droefheid geen plaats zijn [36]). Het gelovige volk begrijpt spontaan het belang van het ogenblik: in cap. 3 wordt ons beschreven, hoe de verschillende rangen der gelovigen de heiligen hun eer betuigen [37]). En om deze vreugde bij zijn toehoorders nog bewuster te maken, bedient VICTRICIUS zich van een vergelijking: wat zou er immers gebeuren, als de keizer of een ander voornaam persoon een bezoek bracht?

„...protinus sertis spatia omnia redimita riderent, matres tecta complerent, portae undam populi vomerent, omnis aetas in studium divisa adoreas et bellica facta cantaret..." [38]).

Hoeveel te meer moet men zich verheugen, nu de heiligen zelf zijn gekomen:

---

[29]) Cod. 27 van Auxerre heeft *Troianus*, Sint-Gallen 98 *Throianus* en 102 *Thraianus*. DELEHAYE wijst erop, hoe er in Thracië overblijfselen zijn van forten, door JUSTINIANUS gebouwd. De meesten werden onder bescherming van een heilige geplaatst. Zo is er ook een met het inschrift: „Τοῦ ἁγίου Τραιανοῦ" (*op. cit.*, blz. 241-242). WILMART schrijft dan ook terecht: „Il est mieux — jusqu'à preuve du contraire — de s'en tenir à la graphie de la tradition" (*art. cit.*, blz. 340). Vóór de zesde eeuw komt er nergens een heilige *Troianus* voor (*Acta SS. Novembris*, t. II; pars prior, blz. [19]; pars posterior, blz. 86, n. 51; het betreft hier een bisschop van Sens).

[30]) Zijn Griekse naam was Μωκίος (cfr. SOZOMENOS, *Hist. eccl.* VIII 17, 5; *PG* 67, 1560 C). Het *Martyrologium Hieronymianum* vermeldt op 9 en 16 Juli: „Mediolano Moechi (Moeci en Mochi)". Sommigen hebben hier gedacht aan een *translatio*. DELEHAYE verwerpt deze hypothese (*op. cit.*, blz. 339). Zou het feit dat VICTRICIUS zijn relieken van AMBROSIUS ontvangt, toch niet in die richting kunnen wijzen?

[31]) Bedoeld wordt DASIUS, een martelaar uit het Oosten (DELEHAYE, *op. cit.*, blz. 248). „La déformation d'un nom peu commun n'aurait rien d'étonnant dans des manuscrits aussi défectueux que ceux de Victrice" (*op. cit.*, blz. 251).

[32]) Waarschijnlijk een gezel van de H. CYRILLUS, gemarteld te Axiopolis (DELEHAYE, *op. cit.*, blz. 250-251). DELEHAYE vermeldt nog een andere mogelijkheid: een groep martelaren uit Pamphylië bestaat o.m. uit Κινδαῖος, 'Αλέξανδρος en Λεόντιος. LEONIDA, die in het *De Laude* voorkomt, zou een verbastering zijn van deze laatste naam (*op. cit.*, l.c.).

[33]) Zie DELEHAYE, *op. cit.*, blz. 257.

[34]) De naam ANATOCLIA — aldus alle drie mss. — is hoogstwaarschijnlijk een verschrijving voor ANATOLIA (zie over haar DELEHAYE, *op. cit.*, blz. 314). Zij staat afgebeeld op de beroemde mozaïek van S. Apollinare Nuovo te Ravenna.

[35]) Col. 443 A.

[36]) „Ego si tacere in tanta exsultantium celebritate potuissem, crimen moeroris incurreram: apostoli ac martyres veniunt, antistitem tacere non convenit" (col. 454 C). Het *ergo* in MIGNE's uitgave is fout: alle mss. hebben *ego*. Hier zij nog opgemerkt dat de tekst van cod. 27 van Auxerre eindigt na de woorden *sensus primus* in cap. 11 (col. 454 A).

[37]) Col. 445.

[38]) Col. 454-455. Cod. 102 heeft ten onrechte: *undam populi moverent*; een tweede hand verbetert: *vomerent*, zoals cod. 98 en 27 lezen. VICTRICIUS citeert hier vrij naar VERGILIUS, *Georgica* II, 461-462: „...ingentem foribus domus alta superbis mane salutantum totis vomit aedibus undam".

„At vero, beatissimi, cum martyrum triumphus et pompa virtutum nostra tecta succedunt, cur non solvamur in gaudia? Non hic eloquentia quaeritur, sed laetitiae pura simplicitas" [39]).

In deze samenhang moet men ook zien, hetgeen VICTRICIUS in cap. 1 zegt:

„Immergendum est igitur lacrymis et grandia sunt in uberem fletum gaudia resolvenda" [40]).

Het zal de lezer zijn opgevallen, dat VICTRICIUS nogal realistisch is: hij spreekt immers niet over de komst van de relieken, zoals men zou verwachten: in zijn gedachtengang zijn het de heiligen zelf, die hun intrede doen:

„Apostoli ac martyres veniunt" [41]).

DELEHAYE ziet hierin niets anders als „le style de l'époque" [42]). We treffen deze manier van spreken inderdaad bij andere auteurs uit dezelfde tijd aan: GAUDENTIUS van Brescia, over zijn reis door Cappadocië sprekend, alwaar hij relieken had verzameld, drukt zich als volgt uit:

„De Quadraginta martyribus (quid) dignum loquar, qui se itineri meo, cum per orbes Cappadociae Hierosolymam pergerem, fidos comites praebere dignati sunt?" [43])

Toch komt het ons voor, dat VICTRICIUS aan deze uitdrukking een diepere zin geeft: het *De Laude* is voor een niet onaanzienlijk deel een wijsgerig-theologisch betoog, waarin wordt verklaard, hoe de heiligen in hun relieken tegenwoordig zijn. In ons eerste deel hebben we reeds in het voorbijgaan gewezen op de twee hoofdgedachten van het *De Laude*, nl. de uitnodiging Gods, en het antwoord van de mens [44]). Dit onderscheid vormt de basis van heel onze bovennatuurlijke verheffing: in Christus geeft God Zich aan de wereld, spreekt Hij Zijn verlossend Woord. Het is krachtens dit spreken, dat de mens tot een antwoord in staat is. Wie daarom wil spreken over onze houding ten opzichte van God, zal tevens iets moeten zeggen over Gods uitnodigende genade. In het *De Laude* laat VICTRICIUS zien, wat voor een ware overgave aan God wordt vereist. Maar zonder Gods hulp is de mens machteloos: daarom komt God de mens te hulp o.a. in de persoon van de heiligen, want waar de heiligen zijn, daar is God, zoals VICTRICIUS het zegt:

„Vos estis corpus Christi et spiritus deus est qui habitat in vobis" [45]).

De tegenwoordigheid van de heiligen is daarom voor VICTRICIUS van

---

[39]) Col. 455 A. De woorden „Non hic... simplicitas" ontbreken in cod. 102.

[40]) Col. 443 A. In cod. 102 staat achter *igitur* de volgende opmerking (van een tweede hand): p (= prae) gaudio (cfr. col. 443, noot a). De tranen zijn inderdaad teken van blijdschap. Zo in cap. 3: „Hinc senum lacrymae et gaudia mixta funduntur" (col. 446 A). Vergelijk de hierboven aangehaalde tekst, alwaar *solvi* wordt gebruikt in samenhang met *gaudia*.

[41]) Col. 454 C.

[42]) *Op. cit.*, blz. 356.

[43]) *Tractatus XVII;* GLUECK, blz. 144.

[44]) Cfr. *Bijdragen* 17 (1956) 4.

[45]) Col. 444 A. Elders komt VICTRICIUS op deze tegenwoordigheid Gods in de heiligen terug: „Non potest ergo (deus) non esse perfectus in apostolis qui est perfectus in toto" (col. 450 B).

groot belang, waar hij de gelovigen aanspoort tot een grotere liefde voor God. Daarom kan men in het *De Laude* een ascetisch- en een meer speculatief aspect onderscheiden. Daar ANDRIEU een werk voorbereidt, waarin hij de ascetische leer van VICTRICIUS zal uiteenzetten [46]), zullen wij ons vooral bezig houden met het nader verklaren van VCTRICIUS' speculatieve leer.

A. *VICTRICIUS' theologie van de relieken*

Alvorens in détails te treden, willen we in het kort de voornaamste punten van VICTRICIUS' betoog samenvatten. Zoals reeds gezegd, maakt VICTRICIUS geen verschil tussen de komst van de relieken en het bezoek der heiligen. De teksten spreken een duidelijke taal [47]). Ook wezen we er reeds op, dat deze wijze van spreken bij anderen voorkomt [48]). VICTRICIUS is een van de eersten [49]) die verder gaan: het spontaan geloofsgevoelen probeert hij redelijk te verantwoorden en aannemelijk te maken. Zijn betoog komt op het volgende neer: alle mensen vormen een eenheid [50]) en de onderlinge verschillen zijn het gevolg van meer of minder uitwendige factoren [51]). De genade doet aan deze eenheid geen afbreuk, integendeel [52]): door het doopsel worden we met God verenigd, en onze lichamen met de ledematen van de Zoon [53]). Wat voor alle christenen opgaat, verwerkelijkt zich bijzonder in de martelaren, die door hun lijden God zo dicht zijn genaderd, dat ze de troon van de Verlosser hebben bestegen [54]). Als gevolg

---

[46]) Cfr. *art. cit.*, blz. 91.

[47]) „Ecce maxima pars caelestis militiae nostram dignatur visere civitatem" (col. 443 A). „Doleo quod tam sero venerunt habitatores pectoris nostri" (*ibid.*, B). Tot AELIANUS zegt hij: „Apostoli ac martyres diu tecum fuerunt" (col. 445 A). De gelovigen worden aangespoord tot een vurig gebed tot de heiligen „dum calet adventus" (col. 447 B). De te bouwen basiliek is wellicht te klein, want „tanta est hic caelestium multitudo" (col. 448 B). „Recens est turba sanctorum, ...adsunt advocati" (col. 454 B). „Tantus militum et regum numerus advenerit" (*ibid.*). In cap. 6 heet het: „Hic invenietis Johannem Baptistam, ...hic Andream, hic Thomam..." (col. 448 A). Heel zijn leer ligt vervat in deze woorden: „Certissimum est apostolos martyresque nostros integris ad nos venisse virtutibus" (col. 451 D).

[48]) P. SÉJOURNÉ O.S.B. heeft in zijn artikel *Reliques (DTC.* XIII 2, col. 2312-2376) de verschillende teksten verzameld. Wat de leer der Vaders aangaat, merkt hij op, dat „la plupart des Pères, du moins dans leurs sermons aux fidèles, semblaient partager les vues simplistes de ceux-ci: pour eux comme pour leurs auditeurs, les corps saints sont les saints eux-mêmes encore vivants et agissants" (col. 2339).

[49]) „Chose curieuse pour nous, aucun de ces docteurs latins (bedoeld worden AMBROSIUS, AUGUSTINUS en PAULINUS van Nola) n'a basé sur les miracles une théologie des saintes reliques. Le premier peut-être, saint Victrice de Rouen... développe une théorie assez nouvelle encore" (SÉJOURNÉ *art. cit.*, col. 2341-2342).

[50]) „Unam corporulentiae massam" (col. 448 D).

[51]) „Ergo sanctissimi fratres, id scire debemus, homines inter se non natura, sed loco et tempore et opere et cogitatione distare" (col. 449 A).

[52]) „...nihilque unitati perire per gratiam" (*ibid.*, B).

[53]) „Cum igitur scriptura docente firmemur baptismatis sacramento divino nos spiritui posse coniungi eademque ratione discamus etiam corpora nostra cum membris filii glutino perseverantis confessionis astringi..." (*ibid.*).

[54]) „Apostoli autem sanctique... ascendere solium redemptoris" (*ibid.*).

daarvan hebben ze deel aan de goddelijke volmaaktheden: VICTRICIUS laat in dit opzicht geen twijfel bestaan:

> „Sed illud assumimus post indeptam divinitatem nihil esse, quod trinitatem a sanctorum oblatione secernat" [55]).

De goddelijke eigenschappen, die de heiligen hebben ontvangen [56]), zijn de onsterfelijkheid, de ondeelbaarheid Gods en de macht over de boze geesten. Door te delen aan de eeuwigheid van het kruis [57]), bezitten ze de goddelijke eeuwigheid. Zoals God één blijft, hoevele gaven Hij in Zijn liefde ook schenkt, zo blijven de heiligen eveneens verenigd. VICTRICIUS is er zich ongetwijfeld van bewust dat er een wezenlijk verschil tussen God en de heiligen blijft bestaan: deze laatsten hebben alles ontvangen [58]).

Hij wil echter vooral naar voren doen komen, hoezeer de heiligen met God worden verenigd [59]).

Doordat de heiligen deel hebben aan de goddelijke volmaaktheden, worden ze naar ziel en lichaam geheiligd [60]); tevens worden ze door de kracht van het Woord onder elkaar verenigd [61]). Het lichaam van de heiligen blijft, ook na hun dood, doordrongen van de heiligende kracht Gods. En men beklage zich niet, slechts kleine gedeelten [62]) ontvangen te hebben: want de kracht der heiligen, niet aan verdeling onderhevig, is geheel en al tegenwoordig in heel het lichaam alsmede in ieder deel ervan, hoe klein ook. Het bewijs hiervoor is tweevoudig: een meer speculatief betoog over de verhouding tussen deel en geheel [63]) en daarnaast een beroep op de feiten: het blijkt immers dat ook de kleinste relieken dezelfde genezende kracht bezitten als het hele lichaam [64]).

---

[55]) Col. 450 A.

[56]) „Indepta divinitas", ontvangen goddelijkheid.

[57]) „Crucis aeternitate consortes" (col. 449 C). NOLTE stelde als verbetering voor: „Crucis in aeternitatem consortes" (*art. cit.*, blz. 457). Deze conjectuur is fout, zoals VACANDARD opmerkte: „Cette conjecture porte, au contraire, absolument à faux. Nolte, par la suppression du trochée, qui caractérise le *cursus planus*, vide le rythme qu'avait scrupuleusement observé Saint Victrice" (*op. cit.*, blz. 178). Het is hier de plaats erop te wijzen, hoe VICTRICIUS in het *De Laude* de wetten van de *cursus* nauwkeurig heeft onderhouden. VACANDARD geeft in zijn boek een vrij uitvoerige analyse van de verschillende vormen, waaruit de *cursus* bestond (*op. cit.*, blz. 96-103; 173-179). Tevens laat hij aan de hand van enige voorbeelden zien, hoe een zorgvuldig onderzoek van de mss. bijna steeds het goede rythme herstelt. We zullen in het vervolg van onze studie meerdere gevallen ontmoeten.

[58]) Col. 450 A.

[59]) *Ibid.*, C.

[60]) „Si enim ex inani rerum auctor Deus vas hoc spiritale et membra composuit, cur non potuit animatum corpus et velut sanguinis fermento globatum ad sui luminis transferre substantiam?" (cap. 9; col. 451 B). En even verder: „cruor autem ipse superno miscetur ardori; ...carnem dicimus glutino sanguinis contineri, spiritum quoque madentem sanguinis rore flammeum verbi affirmamus duxisse ardorem". Over de belangrijke plaats die VICTRICIUS aan het bloed toekent, komen we nog te spreken.

[61]) „Ergo si in corpore cruor est, cruor autem ipse superno miscetur ardori, nihil superest quaestionis, quin unam eamdemque beatorum colligamus esse cum universitate concordiam" (*ibid.*).

[62]) VICTRICIUS spreekt over *minutiae iustorum* (col. 451 C; cfr. col. 453 A).

[63]) Cap. 10; col. 452-453.

[64]) Col. 454 B.

Naast de genezingen vormen de duivel-uitdrijvingen een geliefd thema, dat de Vaders bij voorkeur uitwerken. Ook VICTRICIUS beroept zich er op, om zijn stelling te bewijzen [65]).

Volgens VICTRICIUS heeft heel deze gedachtengang alleen zin en betekenis voor diegenen, die de liefde en het geloof bezitten [66]).

Om deze enigszins ingewikkelde bewijsvoering van VICTRICIUS in haar verschillende onderdelen beter te kunnen verstaan, zullen we onze uitleg indelen volgens de hoofdgedachten, waarop het betoog van VICTRICIUS rust.

1. De natuurlijke eenheid van het menselijk geslacht

Naar het ons voorkomt, kan men de gedachtengang van het *De Laude* terugvoeren tot een bepaald eenheidsbegrip. VICTRICIUS wil antwoord geven op de volgende vraag: hoe te verklaren dat dezelfde heilige op meerdere plaatsen wonderen doet, terwijl zijn relieken verdeeld zijn? Is er niet een tegenstelling tussen de eenheid van de heilige en de verdeeldheid der relieken? Om een antwoord hierop te geven, gaat VICTRICIUS van de volgende stelling uit:

„Diversitas enim unitati extranea est" [67]).

De veelheid blijft buiten de eenheid; daarom kan zich de eenheid meedelen en verspreiden, zonder daardoor als eenheid aangetast te worden:

„Unitas late sine sui diffunditur detrimento" [68]).

Was dit niet zo, dan zou de eenheid aan de veelheid zijn onderworpen, hetgeen niet mogelijk is, want

„Unitatis nulla subiectio est" [69]).

Er is dus een primaat van de eenheid, en deze stelling neemt VICTRICIUS als uitgangspunt van zijn bewijsvoering. Een eerste toepassing betreft de eenheid van de mensen: de H. Schrift leert ons, dat de mensen een eenheid vormen:

„Siquidem unam corporulentiae massam scriptura insinuante colligimus" [70]).

Daar Eva uit Adam is ontstaan [71]), kan VICTRICIUS zeggen dat de menselijke natuur zichzelf tot oorsprong is geweest:

„...ipsam (carnem) sibi fuisse naturam" [72]).

---

[65]) „Deus enim proculdubio, deus est, quisquis est invisibilium tortor et iudex. Imperfecta natura nescit spiritum vulnerare" (col. 454 A).

[66]) „de quo ambigit infida calumnia dubitantis, nec dubitantis fortasse, sed non amantis" (col. 453 D). „Qui amat, credit" (col. 454 B).

[67]) Cap. 7; col. 449 A.

[68]) *Ibid.*

[69]) Cap. 6; col. 448 B.

[70]) Col. 448 D.

[71]) „...qui neget feminam ex viri lateribus sumpsisse principium?" (*ibid.*).

[72]) *Ibid.* Het woord *natura* wordt hier gebruikt in de betekenis van *nativitatis principium.*

Krachtens deze oorsprong zijn alle mensen ten nauwste met elkaar verbonden:

> „Homo ipse in eo quod homo est, unum tenet cum omnibus nascendi communione collegium" [73]).

VICTRICIUS ontleent zijn eenheidsbegrip aan de logische orde [74]). De verhouding tussen *species* en *genus* is het uitgangspunt:

> „Omnis pars quae dicitur species, necesse est ut generis in se vim definitionemque suscipiat" [75]).

De *species* is op haar beurt vervat in het *genus* [76]). De werkelijke eenheid wordt gelijkgesteld met de generieke gelijkheid. Dit blijkt bovendien hieruit, dat de verschillen die in de werkelijkheid aanwezig zijn, extrinsiek blijven t.o.v. de generieke of specifieke overeenkomst [77]). Ook het feit dat VICTRICIUS de verhouding *genus — species* gelijkstelt met de verhouding *totum-pars,* laat vermoeden dat hij een zeer nauwe band legt tussen de logische- en ontologische orde en te weinig oog heeft voor de verschillen: waar immers in de werkelijkheid deel en geheel tot dezelfde soort behoren, bestaat er tussen *species* en *genus* een verschil. Het onderscheid tussen *id quod* en *modus quo* heeft in deze gedachtengang geen plaats.

We vermeldden reeds het tweede argument, dat VICTRICIUS aanvoert om de eenheid van de mensen aan te tonen: hun gemeenschappelijke oorsprong uit Adam. Hieruit wordt de volgende conclusie getrokken:

> „Ipsamque (carnem humanam) sibi fuisse naturam, ut si animum naviter quispiam

---

[73]) Col. 452 D.

[74]) Onze auteur kent de wijsgerige stelsels van zijn tijd. De klassieke leer zoals we die bv. in de *Isagogè* van PORPHYRIUS aantreffen, vinden we in het *De Laude* terug.

[75]) *Ibid.*

[76]) „Quod si in generis definitione etiam specierum momenta pensantur . . ." (*ibid.*). De stelling wordt met een voorbeeld toegelicht: „Nam cum animal esse substantiam animatam, substantiam sensibilem dixero, simul dixi et homines et boves et caeterorum animantium definitionem" (*ibid.*). Men vergelijke de volgende tekst bij PORPHYRIUS: „. . . τὸ δὲ ζῷον γένος ὂν ἀνθρώπου καὶ βοὸς καὶ ἵππου κατηγορεῖται" (Ad. BUSSE, *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium,* in *Commentaria in Aristotelem Graeca,* t. IV, dl. I, Berlijn 1887, blz. 2, 28). In de vertaling van VICTORINUS, waarvan fragmenten zijn bewaard in BOETHIUS' commentaar, lezen we: „Animal vero, quod genus est et bovis et equi praedicatio est . . ." (BOETHIUS, *In Isagogem Porphyrii dialogus,* I; ed. SCHEPSS-BRANDT in *CSEL.* XLVIII, blz. 53; de vertaling van BOETHIUS zelf luidt: „Animal vero cum genus sit, de homine et bove et equo praedicatur . . .", *In Porphyrium commentariorum liber II,* cap. 6; SCHEPSS-BRANDT, blz. 188). Wat de begripsbepaling van *animal* aangaat: *substantia animata sensibilis,* lezen we bij PORPHYRIUS: „"Εστι γὰρ τὸ ζῷον οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική" (BUSSE, blz. 10, 6; cfr. blz. 15, 2. *In Categorias Aristotelis, ibid.,* blz. 66, 26; 68, 24 ss.). BOETHIUS zal deze uitdrukking later aldus vertalen: „Est enim animal substantia animata sensibilis" (SCHEPSS-BRANDT, blz. 254). Het suffix *-que,* dat in de uitgave van MIGNE achter het tweede *substantiam* staat, komt alleen voor in de correctie van cod. 102.

[77]) Naast de tekst, in noot 51 aangehaald, zijn er nog andere uitspraken, die in dezelfde richting wijzen, zoals bv. de volgende: „Aes, aurum et reliqua genera metallorum, quamvis in diversum hamatis avaritiae unguibus rapiantur, tamen habent individuae substantiae qualitatem" (col. 452 D). Dit alles is een toepassing van de hierboven reeds besproken stelling: „Diversitas enim unitati extranea est" (col. 449 A).

intendat et velut generis genus inquirat, reperiat Adam ex specie genus effectum" [78]).

Maar zoals de lagere soorten de eenheid van het algemene *genus* niet aantasten, zo blijft de menselijke natuur ondanks alle verschillen van tijd en ruimte [79]) één in zichzelf; daarom ook deze gevolgtrekking:

„Quod si omnium hominum unum corpus esse rationis oculi perviderunt..." [80]).

VICTRICIUS staat met zijn eenheidsbegrip niet alleen. Het zijn soortgelijke opvattingen, die we bij de grote figuren van zijn tijd — zowel in het Oosten als in het Westen — aantreffen. Enkele voorbeelden ter illustratie.

Wanneer GREGORIUS van Nyssa wil aantonen, dat de veelheid der Personen de goddelijke eenheid niet opheft, begint hij met op te merken, dat het gewone spraakgebruik, volgens welk we over de mens in het meervoud spreken, eigenlijk niet juist is; het woord *mens* betekent immers de menselijke natuur, waarvan het volgende geldt:

„Natura vero una est, ipsa secum unita penitusque ac prorsus unitas individua est, quae neque adiectione augetur neque subtractione diminuitur, sed quod est, unum ens et unum permanens, etiamsi in multitudine esse videatur, sectionis expers, continua, integra atque perfecta est, quae non una cum singularibus, qui eius participes sunt, dividatur" [81]).

De denkwijze van GREGORIUS wordt door MALEVEZ aldus samengevat:

„Les individus présentent à notre observation des caractères communs; ces caractères communs composent, devant notre esprit, l'essence unique de l'homme; or,

---

[78]) Col. 448 D. Ook deze tekst laat duidelijk zien hoe VICTRICIUS op de hoogte was van de logica. Het woord *genus* werd in twee betekenissen gebruikt, die we bij PORPHYRIUS aantreffen: „Γένος γὰρ λέγεται καὶ ἡ τινῶν ἐχόντων πως πρὸς ἕν τι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις, καθ' ὃ σημαινόμενον τὸ Ἡρακλειδῶν λέγεται γένος ἐκ τῆς ἀφ' ἑνὸς σχέσεως, λέγω δὴ τοῦ Ἡρακλέους, καὶ τοῦ πλήθους τῶν ἐχόντων πως πρὸς ἀλλήλους τὴν ἀπ' ἐκείνου οἰκειότητα, κατὰ ἀποτομὴν τὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων γενῶν κεκλημένου" (BUSSE, blz. 1, 18 ss.). Zo spreekt men van *genus humanum*. Een tweede betekenis, hieraan verwant, is de volgende: „Λέγεται δὲ καὶ ἄλλως πάλιν γένος ἡ ἑκάστου τῆς γενέσεως ἀρχὴ εἴτε ἀπὸ τοῦ τεκόντος εἴτε ἀπὸ τοῦ τόπου ἐν ᾧ τις γέγονεν. Οὕτως γὰρ Ὀρέστην μὲν ἀπὸ Ταντάλου φαμὲν ἔχειν τὸ γένος" (BUSSE, blz. 1, 23 ss.). Dit dubbel gebruik verklaart de uitdrukking *genus generis*. *Genus* in de tweede betekenis valt bij VICTRICIUS samen met *natura:* omdat Adam stamvader is geworden, wordt hij *genus* genoemd; het *caro humana* wordt t.o.v. zichzelf *natura*. Na de aangehaalde tekst volgt nog een definitie van *genus*, en wel volgens de tweede betekenis van PORPHYRIUS: „Non enim potis est (sc. Adam) genus non esse, ex cuius materia figmentoque diffusa per omnes humani corporis fetura succrevit" (col. 448-449). We verbeteren hier volgens cod. 27 en 98 (eerste hand), die beide de uitdrukking *potis est* hebben. LEBEUF, en na hem MIGNE, volgen de lezing van cod. 102, waarover WILMART het volgende oordeel velt: *„Potest* du ms. 102 est le fait d'un copiste soucieux d'estomper son modèle" (*art. cit.*, blz. 339).

[79]) Cfr. noot 51.

[80]) Col. 449 A.

[81]) „Ἡ δὲ φύσις μία ἐστίν, αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένη καὶ ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μονάς, οὐκ αὐξανομένη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι' ὑφαιρέσεως, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶν ἓν οὖσα, κἂν ἐν πλήθει φαίνηται ἄσχιστος καὶ συνεχὴς καὶ ὁλόκληρος καὶ τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς τοῖς καθ' ἕκαστον οὐ συνδιαιρουμένη" (*Quod non sunt tres dii*; *PG.* 45, 120 B; deze en andere teksten geciteerd en besproken bij L. MALEVEZ SJ., *L'Eglise dans le Christ*, in *Rech. Sc. Rel.* 25, 1935, 257-291; de aangehaalde tekst wordt behandeld op blz. 265).

comme les idées de notre esprit sont nécessairement l'expression de l'être, — sans distinction du *id quod* et du *modus quo*, conformément au réalisme platonicien — l'homme intelligible existe, unique, inmultiplié" [82]).

In zijn *De communibus notionibus* ontwikkelt GREGORIUS dezelfde gedachte. Het onderscheid tussen de goddelijke Personen is van geheel andere aard als het verschil dat tussen de mensen bestaat: daarom mag men vanuit het laatste niet tot het eerste besluiten. De verschillende factoren, die het onderscheid tussen de mensen bewerken, zijn de volgende:

„Neque enim tempore dividuntur a se invicem personae deitatis neque loco neque voluntate consiliove, neque instituto neque operatione neque affectione ulla eiusmodi quae consideratur in hominibus" [83]).

Daar deze factoren de menselijke natuur in zichzelf onaangetast laten, komt GREGORIUS opnieuw tot dezelfde conclusie:

„Dicuntur autem multi homines abusive ac non proprie" [84]).

In zijn het eerst aangehaald werk illustreert hij deze stelling aldus:

„Nam et aurum, etiamsi in multas formas et figuras scindatur, unum et esse et dici affirmamus: nummos vero multos ac multos stateres nominamus, nullam auri redundantiam in multitudine staterum reperientes... eodem modo multi quidem singulares in natura hominis ostenduntur, ut Petrus, Jacobus, Joannes: unus vero in his homo est" [85]).

Een zekere verwantschap tussen VICTRICIUS en GREGORIUS kan niet worden ontkend [86]). Wel beweegt zich GREGORIUS meer op metaphysiek plan en zijn diens formuleringen duidelijker.

Bij twee grote figuren uit het Westen, HILARIUS en AMBROSIUS, met wie VICTRICIUS in contact heeft gestaan, ontmoeten we soortgelijke opvattingen. Zoals gezegd, besluit VICTRICIUS uit de begrippelijke tot de werkelijke eenheid. Een van HILARIUS' argumenten voor de wezensgelijkheid tussen Vader en Zoon is het volgende:

---

[82]) *Art. cit.*, blz. 264-265.

[83]) „Οὔτε γὰρ χρόνῳ διαιρεῖται ἀλλήλων τὰ πρόσωπα τῆς θεότητος οὔτε τόπῳ, οὐ βουλῇ, οὐκ ἐπιτηδεύματι, οὐκ ἐνεργείᾳ, οὐ πάθει οὐδενὶ τῶν τοιούτων, οἷάπερ θεωρεῖται ἐπι τῶν ἀνθρώπων" (*PG.* 45, 180 C).

[84]) „Λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως" (*ibid.*, D).

[85]) „Ἐπεὶ καὶ τὸν χρυσόν φαμεν, κἂν εἰς πολλοὺς διακερματίζηται τύπους, ἕνα καὶ εἶναι καὶ λέγεσθαι· πολλὰ δὲ νομίσματα καὶ πολλοὺς στατῆρας ὀνομάζομεν, οὐδένα τῆς φύσεως τοῦ χρυσοῦ πλεονασμὸν ἐν τῷ πλήθει τῶν στατήρων εὑρίσκοντες. ... οὕτω καὶ πολλοὶ μὲν οἱ καθ' ἕκαστον ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου δεικνύμενοι, οἷον Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης, εἷς δὲ ἐν τούτοις ἄνθρωπος" (*Quod non sunt tres dii ; PG.* 45, 132 A-B). VICTRICIUS bedient zich van hetzelfde voorbeeld : „Aes, aurum et reliqua genera metallorum, quamvis in diversum hamatis avaritiae unguibus rapiantur, tamen habent individuae substantiae qualitatem" (col. 452 D). Het betreft hier waarschijnlijk schoolvoorbeelden, die steeds weer terugkeerden.

[86]) GREGORIUS vergelijkt de eenheid van het menselijk geslacht met de eenheid van een organisme : „... καθάπερ τινὸς ὄντος ζῴου πασῆς τῆς φύσεως ..." (*Oratio Catechetica*, cap. 32 ; *PG.* 45, 80 B-C ; zie uitleg van deze tekst bij MALEVEZ, *art. cit.*, blz. 270). VICTRICIUS van zijn kant spreekt over het „omnium hominum unum corpus" (col. 449 A).

„Aut quae in utroque naturae diversitas est ubi eiusdem unum atque idem nomen est" [87])?

En elders:

„Nomen enim quod rem unamquamque significat, rem quoque eiusdem generis ostendit: et iam non res duae sunt, sed res generis eiusdem est" [88]).

Het Woord is mensgeworden

„...ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret" [89]).

De vereniging van het Woord met een individuele mensennatuur heeft tot gevolg, dat geheel het menselijk geslacht — *universi generis humani corpus* [90]) — geheiligd wordt.

In het Matthaeus-commentaar keert dezelfde opvatting terug:

„Erat in Christo Jesu homo totus" [91]).

Hoe dit moet worden verstaan, wordt aan de hand van een voorbeeld duidelijk gemaakt:

„Civitatem carnem quam assumpserat nuncupat: quia ut civitas ex varietate ac multitudine consistit habitantium: ita in eo, per naturam suscepti corporis quaedam universi generis humani congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit civitas et nos per consortium carnis suae sumus civitatis habitatio" [92]).

Het feit dat VICTRICIUS hoogstwaarschijnlijk in contact heeft gestaan met HILARIUS, doet vermoeden dat hij diens werken, en zeker het *De Trinitate* heeft gekend.

Dezelfde ideeën vinden we ook bij AMBROSIUS, zij het minder duidelijk geformuleerd. In zijn *De fide Gratianum* zegt hij:

---

[87]) *De Trinitate*, V 20; *PL*. 10, 142-143.

[88]) *De Trin.*, VII 13; col. 210. P. SMULDERS S.J., in zijn boek *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Rome, 1944, zegt over deze tekst: „Dans ce passage, en effet, Hilaire semble poser un principe général. S'il en est ainsi, il faudra dire qu'il a faite sienne la doctrine que nous rencontrons chez Grégoire de Nysse, d'après laquelle ce n'est qu'abusivement que les hommes sont dits plusieurs. Je n'oserai cependant l'affirmer d'Hilaire qui n'a emprunté à la philosophie que peu d'éléments" (blz. 233).

[89]) *De Trin.*, II 24. Men vergelijke hiermee de tekst van GREGORIUS, waarnaar wordt verwezen in noot 86. Terwijl men met SMULDERS kan aannemen dat HILARIUS slechts weinig aan de philosophie heeft ontleend, moet daarnaast toch ook rekening worden gehouden met het feit, dat het *De Trinitate* geschreven is tijdens HILARIUS' ballingschap in het Oosten, zodat een invloed van de aldaar verspreide meningen waarschijnlijk lijkt, ook al heeft HILARIUS zich daar bewust geen rekenschap van gegeven. Zo laat zich ook verklaren dat hij „n'a pas raisonné jusqu'au bout de sa propre pensée" (MALEVEZ, *art. cit.*, blz. 259).

[90]) We citeerden reeds VICTRICIUS' woord: „Quod si omnium hominum unum corpus esse rationis oculi perviderunt..." (col. 449 A).

[91]) *In Matthaeum*, II 5; *PL*. 9, 927.

[92]) *In Matth.*, IV 12; col. 935. Een andere, opmerkelijke tekst: „Sed nos eguimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis, id est assumptione carnis unius interna universae carnis incoleret" (*De Trin.*, II 25; *PL*. 10, 67).

„...licet etiam inter ipsos homines unitas naturae sit ex communitate naturae" [93]).

En even verder:

„...cum Paulus et Apollo et natura unum sint et fide" [94]).

Tussen Christus en ons bestaat

„carnis... una natura" [95]).

In zijn commentaar op psalm 118 is hij duidelijker:

„Puer natus est nobis, filius datus est nobis. Nobis carnem suscepit, immo potius nos in illa carne suscepit, quod Filium hominis in Dei sede constituit" [96]).

Alles bijeen genomen verwondert men zich niet, in het *De Laude* dezelfde klanken te beluisteren, die we bij meerdere grote auteurs van die tijd hebben gehoord.

2. Aard en uitwerking van de bovennatuurlijke eenheid in Christus

De natuurlijke eenheid tussen de mensen is het fundament van een hogere verbondenheid, volgens VICTRICIUS' woord:

„Nihil unitati perire per gratiam" [97]).

Deze volmaaktere eenheid bestaat in Christus:

„Quod si omnium hominum unum corpus esse rationis oculi perviderunt, sequitur ut in Christo et in ecclesia viventibus pari argumento unam beneficio adoptionis et carnis et sanguinis et spiritus credamus esse substantiam" [98]).

Dit een-zijn is een gevolg van onze aanneming tot kinderen Gods en verwerkelijkt zich langs sacramentele weg:

„Cum igitur scriptura docente firmemur baptismatis sacramento divino nos spiritui posse coniungi, eademque ratione discamus etiam corpora nostra cum membris filii glutino perseverantis confessionis astringi..." [99]).

De eenheid is voor VICTRICIUS zeer reëel, want hij gebruikt de uitdrukking *substantia* [100]).

---

[93]) IV 3, 33; *PL.* 16, 648-649.

[94]) *Ibid.*, n. 34; col. 649.

[95]) *De incarnationis dominicae sacramento,* IX 103; *PL.* 16, 843.

[96]) *In ps. CXVIII sermo decimus,* 14; *PL.* 15, 1334. Het is er AMBROSIUS niet om te doen, een of andere wijsgerige stelling te bewijzen: hij wil alleen laten zien, hoe Gods Zoon niet een engelennatuur heeft aangenomen, maar mens is geworden. Hetgeen MERSCH over HILARIUS en CYRILLUS van Alexandrië opmerkt, kan ook van AMBROSIUS worden gezegd: „...ce qui est certain, c'est que ni l'un ni l'autre ne font appel ici à des thèses philosophiques. La spéculation humaine a pu les aider à trouver des formules et rendre ces formules difficiles à comprendre pour nous. On ne voit pas qu'elle leur ait rien appris sur la vérité elle-même. Cette vérité, telle qu'ils la montrent, c'est un mystère, un mystère dû à l'Incarnation, et non pas un corollaire d'abstractions savantes; c'est l'antique annonce de l'Ecriture et de la tradition: que le Christ demeure en nous et nous en Lui" (E. MERSCH S.J., *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique,* I, Bruxelles, 1936², blz. 420).

[97]) Cap. 7; col. 449 B.

[98]) *Ibid.*, A.

[99]) *Ibid.*, B. We verbeteren volgens de mss. *dicamus* in *discamus*. In dezelfde samenhang schrijft VICTRICIUS: „Necesse est ergo ut sit in his una virtus, in quibus est sacramentorum una perfectio" (*ibid.*, A).

[100]) „...unam beneficio adoptionis et carnis et sanguinis et spiritus credamus esse substantiam". De constructie van deze zin laat plaats voor meerdere interpretaties: *carnis,*

Dat de gelovigen door de sacramenten (met name het Doopsel) worden verenigd, is een gedachte die ten tijde van VICTRICIUS door meerdere schrijvers naar voren wordt gebracht. Zo bijv. HILARIUS, waar hij schrijft:

„Docet enim apostolus ex natura sacramentorum esse hanc fidelium unitatem" [101]).

De Arianen vergenoegden zich met een louter morele eenheid van wil, welke oplossing door HILARIUS wordt afgewezen:

„Quod unum sunt in tanta gentium, conditionum, sexuum diversitate: numquid ex assensu voluntatis est aut ex sacramenti unitate, quia his et baptisma sit unum et unum Christum induti omnes sunt? Quid ergo hic animorum concordia faciet, cum per id unum sint, quod uno Christo per naturam unius baptismi induantur" [102]).

Een ander getuige is PAULINUS van Nola. Zoals FABRE opmerkt:

„La plupart des passages où Paulin fait allusion à la doctrine du corps mystique, servent d'illustration à une amitié individuelle" [103]).

In een van zijn brieven schrijft PAULINUS:

„...non tamen corpore separamur; unus enim deus, unus et mediator dei et hominum, qui est ecclesiae caput in qua cum omnes unum simus, tamquam in una domo vivimus. Nec possumus dicere nos esse sine vobis, cum unius spiritus simus et in uno qui est unus, habitemus" [104]).

Een vriend bedankt hij voor diens brief:

„Nam et eo ipso nos refectos sensimus, quod revaluisse te scripseras, ut in diversis licet terris positi operantis in nobis spiritus unitatem tacita in corporibus separatis conexione paribus aut incommodis aut remediis experiremur" [105]).

---

sanguinis en *spiritus* kunnen afhangen van *beneficio*, zodat de betekenis zou zijn: door de weldaad van de adoptie, van het vlees en bloed (eucharistie) en de geest (H. Geest). Laat men de drie woorden afhangen van *adoptionis*, dan zouden we hier een tegen het apollinarisme gerichte geloofsbelijdenis hebben: door het aannemen van het vlees, bloed en de geest. Wij prefereren evenwel het geval, waarin de drie woorden in verband worden gebracht met *substantiam*, en wel om de volgende redenen: VICTRICIUS neemt een natuurlijke eenheid aan; de genade, verre van deze eenheid te verstoren, verdiept haar. Bovendien beroept hij zich op Paulus' woord: „Vos estis corpus Christi et membra et spiritus Dei habitat in vobis" (1 Cor. XII 27; III 16), waaruit hij besluit dat ook onze lichamen worden verenigd: „...eademque ratione discamus *etiam* corpora nostra cum membris filii glutino perseverantis confessionis astringi" (*ibid.*). Daar komt nog bij, dat de verbinding *caro*, *sanguis* en *spiritus* meerdere malen in het *De Laude* terugkomt: „Apostoli autem sanctique et per spiritalis mysterii sanctionem et per corporis victimam et per sanguinis censum ac sacrificium passionis ascendere solium redemptoris" (*ibid.*, B-C). En nog duidelijker in cap. 11: „Carnem dicimus glutino sanguinis contineri, spiritum quoque madentem sanguinis rore flammeum verbi affirmamus duxisse ardorem" (col. 451 D). Zodat met *corpus* en *sanguis* niet de eucharistie kan bedoeld zijn. Tenslotte kan men nog wijzen op het terugkerende *et*, dat op een verbinding wijst. Een laatste mogelijkheid zou nog zijn, om *carnis* en *sanguinis* te laten afhangen, ofwel van *adoptionis*, ofwel van *beneficio*, *spiritus* daarentegen van *substantiam*.

[101]) *De Trin.*, VIII 8; *PL.* 10, 242.

[102]) *Ibid.*; cfr. n. 7: „Cessat in his assensus unitas qui unum sunt in eiusdem regeneratione naturae" (col. 241 C).

[103]) P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, De Boccard, 1949, blz. 132, noot 1.

[104]) *Ep.* 2, 3; ed. HARTEL in *CSEL.* XXIX, blz. 12.

[105]) *Ep.* 5, 9; HARTEL, blz. 31.

Tegenover VICTRICIUS verontschuldigt hij zich, de diaken PASCHASIUS langere tijd bij zich gehouden te hebben:

„...teque ita vicissim reputaturum non ambigentes ut illum non afuisse tibi duceres eo tempore quo nobiscum fuisse cognosceres. Nam etsi regionum intervallis corporaliter disparemur, spiritu tamen domini, in quo vivimus et manemus, ubique effuso coniuncti sumus, ut unius corporis membra et cor unum et unam animam habentes in uno deo" [106]).

Aan het einde van zijn brief herinnert hij VICTRICIUS aan beider ontmoeting te Vienne, alwaar hij zichzelf en de zijnen aan de bisschop van Rouaan had aanbevolen:

„...me ac meos, qui te absentes, tamen quia iungente te Christo unum sumus, per me videbant, commendavi in aeternum tibi" [107]).

Tot AUGUSTINUS richt hij zich met de volgende woorden:

„Nec mirum, si et absentes adsumus nobis et ignoti nosmet novimus, cum unius corporis membra simus, unum habeamus caput, una perfundamur gratia, uno pane vivamus, una incedamus via, eadem habitemus domo" [108]).

Wel diene men bij het lezen van deze teksten te bedenken, dat

„Paulin n'est point théologien; il se plaît...à rappeler sans cesse à ses correspondants ou à ses auditeurs les grandes vérités de la foi, à les méditer, à en animer la froideur intellectuelle et l'austérité dogmatique des battements d'un coeur tout impregné d'espérance et de charité" [109]).

Wat volgens VICTRICIUS van alle christenen geldt, is van bijzondere toepassing op de apostelen en martelaren, die door hun heiligheid en lijden een nog veel groter eenheid met God hebben bereikt:

„Quae dubitatio est etiam apostolos martyresque nostros perfectam absolutamque meruisse concordiam?... apostoli autem sanctique et per spiritalis mysterii sanctionem et per corporis victimam et per sanguinis censum ac sacrificium passionis ascendere solium redemptoris... Relinquitur ergo ut toti cum toto sint salvatore" [110]).

Het gelovig volk is zich vanaf de alleroudste tijden altijd bewust geweest, dat er een zeer intieme band moest bestaan tussen de martelaren en Christus: de marteldood was het middel bij uitstek om tot God te komen [111]).

---

[106]) *Ep.* 18, 1; HARTEL, blz. 129.

[107]) *Ep.* 18, 9; HARTEL, blz. 136.

[108]) *Ep.* 6, 2; HARTEL, blz. 41. Deze woorden maakten grote indruk op AUGUSTINUS. In zijn antwoord aan PAULINUS haalt hij ze aan en vervolgt: „Sed cur potius haec vestra sint verba quam mea, quae utique quam vera sunt, tam nobis ab eiusdem capitis communione proveniunt? Quis dubitet nos uno spiritu vegetari, nisi qui non sentit qua nobis dilectione vinciamur?" (*ep.* 31, 3; ed. GOLDBACHER in *CSEL.* XXXIV 2, blz. 3). TROMP merkt hieraangaande op: „...inde a Paulini epistola revera incipit in Augustini mente quaedam 'obsessio' amorosa ideae Paulinae simul et Paulinianae" (S. TROMP S.J., *Corpus Christi quod est Ecclesia,* Romae, 1946², blz. 91).

[109]) FABRE, *op. cit.,* blz. 55.

[110]) Col. 449 B-C.

[111]) IGNATIUS van Antiochië schrijft aan de Romeinen: „Παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι. Ἄφετέ με θηρίων εἶναι βορᾶν, δι' ὧν ἐστὶν θεοῦ ἐπιτυχεῖν" (4, 1; ed. FUNK, *Patres Apostolici,* I, Tübingen, 1901, blz. 256).

Het is dus met het volste recht dat VICTRICIUS hun onder de ledematen van Christus een zo voorname plaats toekent.

Deze eenheid met God wordt door VICTRICIUS nader bepaald: de heiligen zijn het lichaam van Christus, de Zoon en de H. Geest wonen in hen [112]) en ze delen in de glorie van de Verlosser [113]). Dit alles vat hij in één zin samen:

> „Per iustitiam etiam fiunt comites salvatoris, per prudentiam aemuli, per usum artuum concorporei, per sanguinem consanguinei, per hostiae consummationem fiunt crucis aeternitate consortes" [114]).

De goddelijke volmaaktheden waaraan de heiligen deel krijgen, zijn deze: de onsterfelijkheid, de absolute eenheid en onverdeeldheid en de macht over de boze geesten.

Door hun overwinning hebben de martelaren deel aan Gods onsterfelijkheid [115]). Hun onsterfelijkheid verschilt slechts hierin van de goddelijke, dat ze ontvangen is:

[112]) „...vos estis corpus Christi et spiritus deus est qui habitat in vobis" (col. 444 A). De lezing *spiritus deus,* aldus cod. 27 van Auxerre, heeft de voorkeur van WILMART: „*deus* me semble meilleur que *divinus*" (*art. cit.*, blz. 341). Vergelijk de uitdrukking *deus filius* (col. 449 B), die we in alle mss. aantreffen. Even verder heet het: „Fluctus enim consternere et ventis modum adhibere Jesus qui in vobis est valet, ars terrena non novit" (col. 444 B).

[113]) „Apostoli autem sanctique... ascendere solium redemptoris" (col. 449 C).

[114]) *Ibid.* Interessant is dat VICTRICIUS als Schriftargument voor deze eenheid met de Zoon zich beroept op Joan XX 17. Zoals bekend leest men in deze tekst meestal het tegenovergestelde, nl. het onherleidbaar verschil tussen de Zoon en ons, zoals AUGUSTINUS dit duidelijk formuleerde: „Non ait, Patrem nostrum: aliter ergo meum, aliter vestrum" (*Tractatus in Joannem,* CXXI 3; *PL.* 35, 1957-1958). Uit een voorlopig onderzoek naar de exegese van deze tekst vanaf de eerste eeuwen tot en met THOMAS bleek, dat er twee hoofdrichtingen zijn: men ziet het *meus* en *vester* als uitdrukking van het onderscheid: zo in het Oosten ATHANASIUS (*De Incarnatione,* 8; *PG.* 26, 996 B), CHRYSOSTOMUS (*Homilia LXXXVI in Joannem,* 2; *PG.* 59, 469-470); in het Westen NOVATIANUS (*De Trinitate,* 26; ed. FAUSSET in *Cambridge Patristic Texts,* 7, blz. 95); AMBROSIUS (*Expositio in Lucam,* ed. SCHENKL in *CSEL.* XXXII 4, blz. 519), AUGUSTINUS (*loc. cit.*), GREGORIUS (*Homilia XXV in evangelia,* 6; *PL.* 76, 1193-1194), BEDA (*In S. Joannis evangelium expositio; PL.* 92, 920), RUPERTUS (*In evangelium S. Joannis commentaria,* lib. XIV; *PL.* 169, 807 A-B), BONAVENTURA (*Commentarius in evangelium Joannis; Opera omnia,* t. VI, Quaracchi, 1893, blz. 510). Daarnaast een tweede uitleg, weliswaar veel minder algemeen, die in het *meus* en *vester* vooral de genade-eenheid ziet tussen Christus en ons: ORIGENES (*In Genesim homilia,* I 13; ed. BAEHRENS in *CB.* XXIX, blz. 17), THEODORUS van Mopsueste (*In evangelium Joannis; PG.* 66, 783; interpretatie vanuit de *homo assumptus*). CYRILLUS van Alexandrië geeft een synthese van beide richtingen: Christus maakt zich aan ons gelijk, opdat wij zijn leven zouden bezitten: daarom wijst het *meus* en *vester* zowel op de eenheid als het onderscheid (zo bv. *In Joannis evangelium,* XII 1; PG. 74, 700 B-C; *Thesaurus,* assertio IX; *PG.* 75, 117; assertio XXXII; col. 561; *Quod unus sit Christus;* col. 1272). THOMAS zal ook beide gezichtspunten verbinden (*In Joannem,* XX 3, 6; *Opera omnia,* t. X, Parmae, 1860, blz. 629). Het is niet te verwonderen dat VICTRICIUS de tweede interpretatie volgt, gezien de nadruk die hij op de eenheid legt. Vermelding verdient ook nog het feit, dat VICTRICIUS, in navolging van ORIGENES, in deze samenhang Joan. XVII 21-22 citeert, waarin juist de eenheid sterk naar voren treedt. Geheel geïsoleerd staat de uitleg van ps.-IGNATIUS, die tegenover het Monarchianisme het onderscheid tussen Vader en Zoon uit onze tekst afleest (*Ad Tarsenses,* V 1; ed. FUNK, *op. cit.*, II, blz. 137).

[115]) „Sancti autem sunt per victoriam immortalitate donati" (col. 449 D).

„Alia est, dilectissimi, immortalitas quae sine conceptione fragilitatis est sempiterna. Alia quae largitate conceditur. Nos autem apostolis et martyribus donatam immortalitatem negare non possumus" [116]).

Een ander verschil kent hij niet, zodat hij tot de volgende conclusie komt:

„Eoque fieri ut cum dies magnus advenerit, nec acquisisse videatur ille qui accepit imperium nec minuisse ille qui dedit" [117]).

Naast de onsterfelijkheid is er de goddelijke eenvoud en volheid [118]): de vrijgevigheid Gods is geen beletsel voor de alomvattendheid van Zijn volmaaktheid: Hij ontvangt niets, evenmin als Zijn volheid vermindert:

„Deus longe lateque diffunditur et suum lumen sine sui fenerat detrimento" [119]).

Victricius komt meerdere malen terug op het voorbeeld van het licht, zoals hieronder nog zal blijken. Ook de goddelijke eenvoudigheid probeert hij op deze wijze te verklaren [120]). In dit opzicht sluit hij zich aan bij de meest orthodoxe traditie: bij meerdere schrijvers en vanaf de vroegste tijden keert deze aan de Schrift ontleende beschouwingswijze geregeld terug [121]).

Op meer theoretische wijze beschrijft Victricius Gods eenheid en onverdeeldheid aldus:

„Quacumque in parte totus est sensus, totus visus, totus animi, totus sui" [122]).

---

116) Col. 450 A.

117) *Ibid.*, C. Alle mss. hebben *accepit imperium (cursus tardus;* cfr. Vacandard, *op. cit.*, blz. 98). Even tevoren lezen we het volgende: „Sed illud assumimus post indeptam divinitatem nihil esse, quod trinitatem a sanctorum oblatione secernat" (vgl. noot 56).

118) „Plenam enim perfectamque esse dei naturam necesse est confiteri" (*ibid.*, A). „Huc accedit quod ultra nihil recipit plenitudo" (*ibid.*).

119) *Ibid.*

120) „Docuit ergo nos divinitatem solis exemplum" (col. 451 B). God heeft de heiligen binnengevoerd „ad sui luminis substantiam" (*ibid.*, B).

121) Zo laat Justinus zien, hoe de voortbrenging van de Zoon niet in strijd is met de eenheid Gods: het vuur vermindert niet doordat het zich meedeelt (*Dial. c. Tryph.* 61, 2; ed. Archambault, t. I, Paris, 1909, blz. 286). Verderop komt hij er op terug, om ieder misverstand te voorkomen: het licht van de zon wordt slechts anders genoemd als de zon zelf, maar het is in werkelijkheid hetzelfde als de zon; de Logos daarentegen is reëel van God onderscheiden: „Καὶ ὅτι δύναμις αὕτη ... οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι ..." (*Dial.* 128, 4; Archambault, t. II, blz. 258). Vergelijk Victricius' woord: „Ignis iubar dicimus, colorem dicimus, et tamen idem est imperante natura nec aliud ab alio nisi sola nominis distinctione dividitur" (col. 452 C; het woordje *est* achter *idem* bijgevoegd volgens cod. 27 van Auxerre en 98 van Sint-Gallen). Athanasius citeert tegenover de Arianen de volgende uitspraak van Theognostus: „Ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία ... ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, ὡς ὕδατος ἀτμίς. ... ὡς γὰρ μένων ὑπέμεινεν" (*De decretis Nicaenae Synodi*, 25; ed. Opitz, *Athanasius Werke*, II 1, Berlin, 1935, blz. 21).

122) Col. 450 B. C. Weyman gaf een interessant overzicht van de geschiedenis van deze tekst (in *Wochenschrift für classische Philologie*, 1894, 1030). We geven hier een samenvatting van zijn bevindingen. De tekst heeft haar oorsprong in de oude Griekse wijsbegeerte. In een fragment van Xenophanes wordt over God gezegd: „Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει" (Xenophanes, Περὶ Φύσεως; H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, Berlin, 1922, blz. 62). Volgens Diogenes leerde Xenophanes over God het volgende: ‚οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὁμοῖον ἔχουσαν ἀνθρώπῳ· ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν· σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ἀΐδιον"

Dezelfde gedachte wordt elders als volgt weergegeven:

„Non tenet trinitatem nisi qui est in partibus integer et totus in toto; sensus primus nullius adiectionis est indigus" [123]).

Tenslotte is er nog een derde eigenschap Gods, door VICTRICIUS slechts in het voorbijgaan vermeld: de macht over de boze geesten:

„Deus enim proculdubio, deus est, quisquis est invisibilium tortor et iudex" [124]).

De heiligen krijgen, vanwege hun intieme band met God, deel aan deze eigenschappen, volgens het princiep:

„Dico idem esse per beneficium, non per proprietatem (sc. Deum et martyres); per adoptionem, non per naturam" [125]).

(DIELS, blz. 42). PLINIUS, in zijn *Naturalis Historia* over God sprekend, merkt op dat het niet mogelijk is een afbeelding van God te maken, want: „Quisquis est deus, si modo est alius et quacumque in parte, totus est sensus, totus visus, totus auditus, totus animae, totus animi, totus sui" (*Nat. Hist.,* II 7, 14). WEYMAN merkt hierbij op: „Ich fasse an dieser Stelle *sensus, visus, auditus* als Nominative, nicht .... als Genetive" (*loc. cit.*). Het *animae, animi* en *sui* vatte men op als genetivus possessivus. IRENAEUS is de eerste christelijke schrijver, bij wie we dezelfde tekst terugvinden. God bestaat niet uit delen, zoals de ketters leerden, want Hij is „... ὅλος ἔννοια ..., ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν" (*Adv. Haer.,* I 12, 2; *PG.* 7, 573; cfr. II 13, 3, col. 744, en 28, 4, col. 808, alwaar ongeveer dezelfde formule terugkeert). NOVATIANUS bewijst Gods enkelvoudigheid hieruit, dat God is „...totus oculus quia totus videt et totus auris quia totus audit et totus manus quia totus operatur et totus pes quia totus ubique est" (*De Trinitate,* 6; FAUSSET, blz. 21). HILARIUS, in zijn commentaar op ps. 129, zegt over God: „Totus audit, totus videt, totus efficit, totus incedit" (*PL.* 9, 719-720). God wordt goed, rechtvaardig, almachtig en Sabaoth genoemd — aldus CYRILLUS van Alexandrië — maar de veelheid der predikaten wijst geenszins op een verdeeldheid in God: „Ἀλλ' ὅλος ὢν ὀφθαλμὸς καὶ ὅλος ἀκοὴ καὶ ὅλος νοῦς" (*Catechesis* VI, 7; *PG.* 33, 549). Zoals uit het voorafgaande blijkt, hebben we hier te doen met een van die klassieke adagia, die steeds weer, zij het ook in min of meer gewijzigde vorm, terugkeren. De versie van VICTRICIUS komt het meest overeen met PLINIUS (het *quacumque in parte* alsmede de woorden *totus animi totus sui* vinden we alleen bij deze twee auteurs; het *auditus* en *animae* van PLINIUS ontbreken in het *De Laude*). Een rechtstreekse afhankelijkheid van PLINIUS wordt door WEYMAN betwijfeld: „Als Quelle des Victricius werden wir nicht Plinius, sondern irgendeinen christlichen Schriftsteller zu betrachten haben" (*ibid.*). Gezien evenwel het feit dat VICTRICIUS de klassieke schrijvers vrij goed blijkt te kennen, zoals uit de verschillende citaten blijkt, en dat hij, meer dan de andere auteurs, zo nauw aansluit bij PLINIUS' woorden, zouden we voorzichtiger willen zijn dan WEYMAN, zonder evenwel in een ander uiterste te vervallen. Naar aanleiding van de interpunctie in LEBEUF's uitgave (door MIGNE overgenomen), merkt WEYMAN op: „Die verkehrte Interpunction dieses Satzes ist nach Plin. *nat. hist.* II 14 *quisquis... sui* zu berichtigen" (*Wiener Studien,* 17, 1895, blz. 316). Opmerkelijk is ook de overeenkomst tussen NOVATIANUS en HILARIUS, bij wie de verbinding *manus-pes* voorkomt. Na VICTRICIUS keert onze tekst terug, zij het in een andere samenhang, bij CLAUDIANUS MAMERTUS in diens *De statu animae* I 21: „(Intellectus) totus igitur oculus est quia totus videt, ...totus auditus est quia totum quod audit totus audit... et totus odoratur, gustat ac tangit" (ed. ENGELBRECHT in *CSEL.* XI, blz. 77).

[123]) Col. 454 A. *Sensus* is, zoals uit het overzicht van de voorafgaande noot blijkt, de vertaling van het Griekse νοῦς. Vergelijk nog: „Divinitas gradum respuit, nec loco nec tempore definitur" (col. 448 B). Van Christus wordt gezegd: „Singularitatis abnuit nomen, qui nec finem aut initium ullis suis partibus sentit" (col. 449 B).

[124]) Col. 454 A.

[125]) Col. 450 C.

En vooreerst is daar hun onderlinge eenheid. Door de genade hebben zij een volmaakte eenheid ontvangen [126]). Vanwege het ene geloof en hetzelfde kindschap Gods zijn ze ten nauwste onder elkaar verbonden:

„Nec mirum si nihil est vobis in substantia terrena difficile, quibus totum est in spiritus luce commune" [127]).

VICTRICIUS weet deze eenheid nog op een andere wijze treffend te formuleren. Uit cap. 12 weten we dat er te Rouaan een basiliek in aanbouw was [128]). Het bouwwerk is nog niet voltooid en VICTRICIUS zou zich terecht kunnen afvragen of het niet beter zou zijn eerst de bouw te beëindigen dan wel de relieken nu reeds te ontvangen in een onvoltooid kerkgebouw. Maar hij kent geen vrees:

„Sed quid ego pauper Victricius cultor vester de loci qualitate formido? A vobis ad vos venistis, hic reperietis aliquos circa domini Jesu Christi altaria ministrantes" [129]).

De overbrenging der relieken betekent niet dat de heiligen zelf zouden moeten reizen: zij zijn reeds verenigd met de martelaren, wier resten te Rouaan aanwezig waren:

„Nullus vos novus hospes excipiet. Hi sunt cum quibus militatis in caelo" [130]).

Daarom ook het woord:

„Sic sancti... ad nos sine peregrinationis fastidio pervenerunt" [131]).

Naast de onderlinge eenheid benadrukt VICTRICIUS tevens het feit, dat de heiligen ieder afzonderlijk op volmaakte wijze één zijn. Het duidelijkste bewijs hiervoor zijn de genezingen, die door één en dezelfde heilige op meerdere plaatsen worden bewerkt:

„Curat Ephesi Johannes Evangelista, praeterea et in locis plurimis; ...et apud nos ipsa eius est medicina. Curat Bononiae Proculus, Agricola, et hic quoque horum cernimus maiestatem" [132]).

Dit wordt verduidelijkt met het voorbeeld van de zon:

„(Solis) lata sunt beneficia: omnia terrarum spatia, omnia domiciliorum, oculos replet et luminat et tamen a se sui copia non recedit. Munus suum effundit et recipit tantumque possidet quantum fuerat ante largitus: donat et donatarum rerum dominus invenitur" [133]).

---

126) „...perfectam absolutamque... concordiam" (col. 449 B).

127) Col. 448 B.

128) „Haud immerito, carissimi fratres, basilicae spatium cupidus aedificator arripui... Nam fundamenta iecimus, parietes in longum duximus" (col. 457-458).

129) Col. 448 C. LEBEUF's tekst heeft: „...hic reperietis *quos* circa ...altaria ministrantes *reliquistis*". In ons citaat volgen we evenwel cod. 27 van Auxerre en 98 van Sint-Gallen. De versie van cod. 102, door LEBEUF overgenomen, heeft door *reliquistis* toe te voegen, bovendien de cursus aan het einde niet bewaard: „altaria ministrantes" *(cursus velox)*.

130) *Ibid.*

131) Col. 452 A.

132) Col. 453 B.

133) Col. 451 A. Codex 27 trekt *solis* bij het voorafgaande: „...quod lucis est solis. Lata sunt beneficia...", terwijl de beide mss. van Sint Gallen *solis* met *lata* verbinden. Waar-

De heiligen worden niet armer, hoewel ze ons vele weldaden bewijzen:

„Flamma claritudinem suam effundit et donat nec tamen patitur dispendium largitatis. Sic sancti sunt sine damno munifices" [134]).

Vanuit dit gezichtspunt krijgen de verdeling en overbrenging der relieken een diepe zin:

„Nam cum ius translationis ipsis volentibus agnoscamus, illud intelligimus non ipsos sibi inferre propria disseminatione iacturam, sed spargere beneficia unitate ditatos" [135]).

Op deze wijze immers was het mogelijk, de weldoende kracht der heiligen te doen uitstralen en vele mensen in hun weldaden te doen delen. Deze opvattingen waren wijd verspreid, zoals we hieronder nog zullen aantonen:

„Un des traits les plus singuliers de l'antique dévotion et que l'on s'étonne de rencontrer si tôt dans l'histoire, c'est l'importance donnée à la relique du martyr, regardée comme le siège d'une vertu surnaturelle" [136]).

Tenslotte is er nog de macht over de boze geesten, een bij de Vaders zeer geliefd thema. VICTRICIUS raakt dit punt eveneens aan:

„Ecce incumbit immundi pollutique spiritus tortor nec venit sub aspectu ille qui torquet. Nulla sunt vincula et ligatur ille qui patitur. Equuleum aeris habet ira caelestis. Nulla ungula est et tanta sunt crimina confitentium; nullum vulnus apparet et dentium stridor auditur; nulla interrogatio disceptantis et sequitur promissio recedentis" [137]).

Maastricht JAC. MULDERS, S.J.

---

schijnlijk heeft er oorspronkelijk gestaan: „....quod lucis est solis (*cursus planus*). Lata sunt beneficia...". Alle mss. hebben de lezing *omnia domiciliorum*. NOLTE, uitgaande van LEBEUF's uitgave, stelde voor: „Omnium domiciliorum angulos replet" (*art. cit.*, blz. 455). In tegenstelling met cod. 102 hebben de beide andere mss., in overeenstemming met de *cursus tardus:* „Replet et luminat". Tenslotte staat in alle mss. het woordje *tamen*. Het enigszins raadselachtige „munus suum effundit et recipit" moet worden gezien tegen de oude opvatting, dat nl. de zon bij het ondergaan het licht weer in zich terugnam (zie bv. bij JUSTINUS, *Dialogus c. Tryph.*, n. 128, 3; ed. ARCHAMBAULT, II, blz. 256-258). Het Laatste Oordeel is voor VICTRICIUS als het ondergaan van de zon: „Cum coeperit de se in se redire quod lucis est solis" (col. 451); de gelovigen hier op aarde worden verlicht door de glans der heiligen; dit licht blijft echter niet altijd stralen: „....in se scilicet rediturus, cum personam sumpserit iudicantis" (*ibid.*).

[134]) Col. 452 A. Codex 27 en 98 hebben beide *munifices*. Volgens WILMART is de lezing *munifici* van cod. 102 „un doublet timide" (*art. cit.*, blz. 339).

[135]) Col. 451 D.

[136]) DELEHAYE, *op. cit.*, blz. 417.

[137]) Col. 453 D-454. De lezing *promissio* ontlenen we aan cod. 27 en 98 (eerste hand). Een corrector schreef *permissio*. NOLTE (*art. cit.*, blz. 456) stelde voor: *permissio rei dicentis;* dit verstoort evenwel de *cursus velox*.

MORAALPROBLEMEN

AFGODERIJ, WAARZEGGERIJ, TOVERIJ

Sinds AUGUSTINUS pleegt men onder de term ,,superstitio" een reeks zeer uiteenlopende verschijnselen samen te vatten, waarvan de drie voornaamste zijn: afgoderij, waarzeggerij en toverij. Voordien was bij de Latijnse Vaders ,,superstitio" identiek met afgoderij; maar onder invloed van S. AUGUSTINUS is het algemeen gebruik geworden ook allerhand praktijken van waarzeggerij en toverij te beschouwen als ,,contrefaçons religieuses", als uitingen van ,,superstitio", hoe profaan ze ook mogen zijn [1].

Wij betwijfelen, of dit ruime gebruik van de term ,,superstitio" wel helemaal juist is. Vooreerst menen wij, dat men aldus sprekend te weinig rekening houdt met het onderscheid tussen profane en religieuze gebruiken, een onderscheid dat op het terrein van waarzeggerij en toverij bijzonder belangrijk is. Maar bovendien hebben wij moeilijkheden tegen de theorie, die aan dit wetenschappelijke spraakgebruik ten grondslag ligt, en die als volgt kan worden weergegeven. De bijgelovige mens, die middelen aanwendt om effecten te bewerkstelligen waartoe die middelen natuurlijkerwijze ontoereikend zijn, doet eo ipso een beroep op de duivel, ook als hij de duivel niet uitdrukkelijk aanroept, zelfs als hij daartegen expliciet protesteert; zijn handelen is dus objectief gezien een ,,idololatria implicita", zodat het met de aperte afgoderij onder de ene noemer van de ,,superstitio" gebracht moet worden. Dit is in het kort de opvatting, die verreweg de meeste auteurs van de hedendaagse handboeken nog steeds verdedigen, in navolging van S. THOMAS die zelf weer afhankelijk was van S. AUGUSTINUS. Een en ander zal verderop uitvoerig ter sprake komen; maar reeds nu moge een tekst worden aangehaald om aan te tonen, dat ook S. THOMAS in het verbond met de duivel de reden zoekt, waarom waarzeggerij en toverij tot de ,,superstitio" behoren: ,,divinationes et observationes aliquae pertinent ad superstitionem inquantum dependent ex aliquibus operationibus daemonum. Et sic pertinent ad quaedam pacta cum ipsis inita" [2], aldus luidt zijn antwoord op een moeilijkheid, die eveneens uitgaat van het verschil tussen afgoderij enerzijds, waarzeggerij en toverij anderzijds.

Het wil er bij ons niet in, dat aperte afgoderij en allerlei bijgelovige praktijken uit het dagelijks leven onder het ene genus ,,superstitio" zouden thuis-

---

1) Omtrent de invloed van S. AUGUSTINUS op het begrip ,,superstitio" vgl. P. SEJOURNE O.S.B., *Superstition,* in: *DTC* XIV 2767-2771 en 2809.

2) II II 92, 2, ad 2; vgl. ook het corpus art. met de verwijzingen naar S. AUGUSTINUS. Zie ook II II 95, 2, i.c.: ,,ad superstitionem pertinet non solum cum sacrificium daemonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium daemonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum".

horen. Pater VERMEERSCH heeft deze moeilijkheid aangevoeld, toen hij in afwijking van S. THOMAS een andere, meer formele, driedeling voorstelde: „satius videtur ad formalia discrimina attendere, ac distinguere indebitum et *apertum* cultum creaturae, seu idololatriam; *implicitum*, qui est in magia contentus, et *vanas observantias* quae ab illo cultu purificari possunt" [3]); maar jammer genoeg is hij niet tot in de kern van de kwestie doorgedrongen, zodat zijn standpunt tamelijk onzeker en zijn verhandeling nogal duister wordt. O.i. is het eigenlijke probleem gelegen in de traditionele leer van het „pactum implicitum cum diabolo", en het is juist deze leer die wij in dit „moraalprobleem" aan een critisch onderzoek willen onderwerpen. Voordat wij echter daartoe overgaan, zullen wij eerst de kwestie van de afgoderij moeten bespreken vanwege haar nauwe samenhang met de leer over waarzeggerij en toverij. Ook de handboeken plegen deze drie onderwerpen als één geheel te behandelen, hetzij in het tractaat over de deugd van religio, hetzij in het tractaat over het eerste gebod.

Afgoderij

Afgoderij bestaat in het bewijzen van goddelijke eer aan een schepsel. Voorwerp van deze latria is het idool, d.i. op de eerste plaats de valse godheid zelf die met goddelijke eer bejegend wordt, op de tweede plaats eventueel een stoffelijk voorwerp (al of niet in de vorm van een beeld) waarin de godheid tegenwoordig resp. uitgebeeld wordt gedacht. Aanbidden van een afgod gaat niet noodzakelijk gepaard met het aanbidden van een afgodsbeeld; maar waar dit wel het geval is, kan men toch moeilijk aannemen, dat het stoffelijk voorwerp (een steen, een boom, een dier, een mens, een beeld) zonder meer geïdentificeerd zou worden met de valse godheid. In zijn *Studies in Idolatry* bestrijdt Pater HULL deze „stock-and-stone view" als een al te grote dwaasheid. Het is niet bewezen, zegt hij, dat deze theorie steun vindt in de werkelijkheid. En wat de vele teksten van het Oude Testament betreft, waarin gespot wordt met de heidenen die het werk hunner handen aanbidden [4]), meent de schrijver dat die teksten wellicht deze opvatting hebben doen ontstaan maar daarvoor geen bewijs leveren. De H. Schrift richt zich tot het Joodse volk, waaraan Jahweh geopenbaard was en waarvoor de afgodsbeelden van de naburige volkeren inderdaad niets anders waren dan hout of leem, maar ze doet daarmee geen uitspraak over de opvattingen van die heidenen zelf [5]). Het ligt veel meer voor de hand het aanbidden van afgodsbeelden, voor zover dit werkelijk voorkomt,

[3]) A. VERMEERSCH S.J., *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, II, Romae etc., [3]1937, n. 220. — Vgl. de critiek, die SEJOURNE op dit voorstel uitoefent: *a.c.*, in: *DTC* XIV 2793.

[4]) Vgl. vooral *Ps.* CXIII B (CXV) 4-8; *Sap.* XIII-XV; *Is.* XL 18-20, XLIV 10-20, XLVI 5-7; *Jer.* X 1-16; *Hab.* II 18-20.

[5]) E. R. HULL S.J., *Studies in Idolatry*, Bombay, [2]1907. Vgl. ook J. N. FARQUHAR, *The crown of Hinduism*, London enz., 1915, blz. 297-350: *The work of men's hands*; P. CHARLES S.J., *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie*, Louvain-Bruxelles, I, [2]1938, blz. 98.

te verklaren vanuit de „presence view" (de godheid is op een of andere wijze tegenwoordig in het stoffelijk voorwerp) resp. vanuit de „effigy view" (de godheid wordt er in uitgebeeld); een verklaring, die ook door Pater SLIJPEN werd gegeven t.a.v. de oude Romeinse wereld [6]). Afgoderij, zo mogen wij dus besluiten, bestaat in het bewijzen van goddelijke eer aan een afgod, al of niet samengaande met het aanbidden van een afgodsbeeld, waarin die godheid tegenwoordig of uitgebeeld wordt gedacht [7]).

Komt afgoderij werkelijk voor? Inderdaad, maar minder frequent dan de handboeken der moralisten ons doen vermoeden. Men krijgt nl. de indruk, dat de auteurs de vele vormen van Godsverering, die men bij heidense volkeren aantreft, min of meer beschouwen als even zovele vormen van afgoderij — een misvatting, waartoe de gebruikelijke gelijkstelling van „pagani" met „infideles" maar al te gemakkelijk aanleiding geeft. Deze kwestie vraagt een ogenblik onze aandacht.

In het tractaat over het geloof pleegt men een drievoudige staat van ongeloof te onderscheiden: infidelitas negativa, infidelitas privativa, infidelitas positiva. Deze driedeling is op zich genomen volkomen juist, maar men moet wél weten waar men ze op toepast. O.i. kan men dit drievoudige onderscheid niet maken t.o.v. het niet-geloven in het bestaan van God! Uit de leer over Gods algemene heilswil menen wij nl. te moeten besluiten, dat ieder volwassen mens de genade krijgt aangeboden om te geloven in God: „dat Hij bestaat, en Beloner is voor hen, die Hem zoeken" [8]); want zonder dit geloof kan niemand zalig worden. Die geloofsgenade, menen wij, krijgt ieder die over het gebruik van de rede beschikt aangeboden, ofschoon velen zich daar niet bewust van zijn noch weten wat genade of bovennatuurlijk geloof is. Tegenover deze uitnodiging tot geloof in God, die vermoedelijk plaats grijpt op het „moment" van de optio fundamentalis, kan de mens slechts een tweevoudige houding aannemen: ofwel positief aanvaardend, ofwel positief verwerpend; in het eerste geval is hij gelovig, in het tweede geval positief ongelovig. Maar voor een middenweg van infidelitas negativa resp. privativa is er geen plaats, zolang het gaat om het al of niet aanvaarden van de ene waarheid, die met noodzakelijkheid des middels uitdrukkelijk geloofd moet worden: „Deus remunerator supernaturalis" [9]).

Dit geloof in God vraagt echter om nadere bepaling wat betreft zijn inhoud. God openbaart Zich aan ons in Christus en zijn Kerk, en pas door het uitdrukkelijk aanvaarden van deze waarheden wordt het geloof tot een expliciet christelijk geloof. Velen, die wel geloven in God, geloven niet expliciet in Christus en zijn Kerk, al of niet tengevolge van persoonlijke

---

[6]) A. SLIJPEN S.J., *Antieke afgodenbeeldenaanbidding*, in: *Studiën* 117 (1932) 18-31, 149-163.

[7]) Voor het onderscheid tussen afgod en afgodsbeeld, dat ook bij S. THOMAS gevonden wordt (II II 94, 1), raadplege men de artikelen van F. PRAT S.J., *Idolâtrie* en *Idole*, in: *Dict. de la Bible* III 809-816 en 816-830. Vgl. ook A. MICHEL, *Idolâtrie, Idole*, in: *DTC* VII 602-669 (vooral 602-607).

[8]) *Hebr.* XI 6.

[9]) Ongedoopte kinderen zou men „infideles negativi" kunnen noemen; maar het probleem van de onmondige kinderen laten wij liever rusten.

schuld. Hier nu vindt de boven vermelde driedeling haar toepassing! Want t.a.v. de nadere bepalingen van de inhoud des geloofs kan de mens inderdaad in een drievoudige toestand van ongeloof verkeren: ofwel negatief, ofwel privatief, ofwel positief. Alleen in dit laatste geval is hij ongelovig zonder meer, want wie bewust één geloofswaarheid verwerpt, verwerpt eo ipso heel het geloof. In de beide andere gevallen kan de mens, ofschoon ongelovig t.o.v. Christus, de Kerk, de sacramenten enz., tegelijkertijd wel degelijk gelovig zijn t.o.v. de ene ware God.

Deze ietwat technische verhandeling voert ons tot de belangrijke conclusie, dat heidenen niet zonder meer gelijkgesteld mogen worden met ongelovigen, al pleegt men dan in het dagelijks leven alle niet-christenen (heidenen, Joden, Mahomedanen enz.) ongelovigen te noemen. Zij zijn ongelovig, voor zover zij het geloof in de christelijke waarheid niet bezitten; maar voor zover zij geloven in de ware God, gelijk wij van velen zo niet de meesten onder hen mogen aannemen, dienen zij door ons als „gelovigen" te worden beschouwd. Bij gebrek aan prediking zal dit geloof zich uitdrukken in begrippen en woorden, die lang niet zo zuiver zijn als onze begrippen en woorden; maar dit geeft ons nog geen recht hun Godsgeloof in twijfel te trekken. Inderdaad vinden wij bij practisch alle volkeren ondanks allerlei anthropomorphismen het erkennen van een opperste Godheid, waarvan zij zich afhankelijk weten ook in hun zedelijk leven. De gegevens van de godsdienstwetenschap stemmen met onze theorie goed overeen.

Vanuit dit gezichtspunt zullen wij de verschillende vormen van Godsverering, die men bij heidense volkeren aantreft, op hun juiste waarde kunnen schatten. Gelijk gezegd erkennen practisch alle volkeren een Opperwezen, waarvan zij zich afhankelijk weten: dit erkennen op zich genomen is reeds een zekere vorm van cultus, door ons positief te waarderen. Maar ook de min of meer georganiseerde vormen van Godsverering, die wij vooral bij de primitieven vinden, hebben recht van bestaan, omdat ze voor die volkeren, waaraan de christelijke eredienst nog niet gepredikt werd, de geëigende religieuze uitdrukking zijn van hun Godsgeloof. De offergebruiken van de primitieven leggen een sprekend getuigenis af van hun geloof in de ware God; het feit, dat wij daarnaast vooral in latere ontwikkeling ook minder zuivere elementen aantreffen (men denke bv. aan zelf-mutilaties in functie van de cultus), mag ons niet verleiden hun eredienst tot afgoderij te bestempelen. Bij latere culturen wordt de cultus van het Opperwezen meer op de achtergrond gedrongen door allerlei factoren, die wij hier niet nader hoeven te bespreken; maar ook daar treft men nog altijd elementen van ware Godsverering aan, die positief gewaardeerd dienen te worden. Zelfs de beeldendienst, die overigens bij het primitiefste stadium (grondcultuur) nog geheel ontbreekt en pas bij latere culturen optreedt, stelt ons nog niet voor de zonde van afgoderij. Voor zover heidense volkeren uit deze latere culturen beelden aanbidden, waarin zij het Opperwezen tegenwoordig of afgebeeld denken, bedrijven zij wat men zou kunnen noemen objectieve idololatrie, omdat immers in de wereld van Gods schepping alleen de mensheid van Christus met latreutische cultus geëerd mag worden:

„abomination suprême, c'est que Dieu soit adoré d'une véritable adoration avec un autre objet que la Sainte Humanité hypostatiquement assumée dans le Verbe Incarné", schrijft Pater LEDRUS zeer treffend [10]). Maar in hun subjectieve beleven eren zij met hun beeldendienst de ware God, die zij werkelijk erkennen! Zonde van afgoderij bedrijven ook zij dus niet, maar ongetwijfeld dwalen zij ernstig bij gebrek aan prediking. Hun dwaling is evenwel begrijpelijk vanuit ons geloof in de Menswording Gods: „l'idolâtre qui traite comme un être divin la statue ou le symbole matériel, le *simulacrum* sensible et palpable, l'animal vivant ou embaumé, la source ou le bosquet sacré, cet idolâtre se trompe sans doute et son erreur est grossière et néfaste, mais s'il se trompe ce n'est pas en cherchant sur la terre un objet à la fois matériel et adorable, c'est en croyant trop tôt avoir déjà trouvé cet objet, et en ne poussant pas jusqu'à Jésus de Nazareth, Verbe de Dieu vraiment fait homme, *Verbum caro factum*. Il se trompe sur l'application, non sur le principe" [11]). Wat tenslotte het aanbidden van lagere godheden, geesten, machten, helden en voorouders betreft, mogen wij volstaan met de opmerking dat hier gewoonlijk geen sprake is van werkelijk aanbidden [12]). Het is meestal een te vriend houden van machten uit een andere wereld, met allerlei dwalingen vermengd, maar geen afgoderij. Men zou dergelijke heidense cultus-gebruiken enigszins kunnen vergelijken met onze verering van heiligen en engelen. En dit is een reden te meer om ze niet als afgoderij te beschouwen, omdat wij anders in ongeveer dezelfde fout zouden vervallen, die andersdenkenden telkens weer begaan t.a.v. onze heiligen-cultus.

Tot nu toe hebben wij de zonde van afgoderij nog niet ontmoet. Toch komt ze voor, en wel op tweevoudige wijze gelijk de moralisten ons leren. Alle handboeken maken nl. onderscheid tussen „idololatria materialis" en „idololatria formalis" [13]), twee soorten van zonde die beide reëel mogelijk zijn.

De zonde van *materiële* afgoderij bedrijven degenen, die uitwendig afgoderij simuleren zonder inwendige aanvaarding, door bv. goddelijke eer te bewijzen aan beelden waaraan naar eigen overtuiging geen goddelijke eer toekomt. Een dergelijke zonde van materiële afgoderij, uiteraard samengaande met een „denegatio fidei externa", begingen de christenen uit de eerste eeuwen, die uit vrees voor de marteldood wierookoffers brachten voor de Romeinse goden zonder nochtans hun inwendige geloofsovertuiging prijs te geven. Iets dergelijks kan ook voorkomen bij heidense volkeren

---

10) M. LEDRUS S.J., *L'Inde profonde. Toukaram*, Louvain, 1933, blz. 16.

11) P. CHARLES S.J., *Missiologie. Etudes - rapports - conférences*, Paris, I, 1939, blz. 25. Vgl. ook zijn *Manuel de missiologie*, hierboven in noot 5 reeds aangehaald, blz. 99-100. Zie ook: B. HÄRING C.SS.R., *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien*, Freiburg im Br., ²1955, blz. 719.

12) Omtrent de cultus van voorouders maakt VERMEERSCH (o.c., II, n. 225) enkele behartenswaardige opmerkingen. A. LANZA-P. PALAZZINI, *Theologia moralis*, Taurini-Romae, II, 1955, n. 253 sub 3 verwijzen hiernaar.

13) Ook bij S. THOMAS vindt men dit onderscheid, zij het dan niet met evenveel woorden. Vgl. II II 94, 2.

in onze tijd. Zolang deze volkeren de ware christelijke eredienst nog niet hebben leren kennen, bedrijven zij met hun Godsverering (ondanks dwalingen daarin vervat) geen zonde van afgoderij. Maar wanneer priesters of leiders of gewone leden van een heidense volksstam door de prediking der missionarissen tot de overtuiging zijn gekomen van de waarheid van het christelijk geloof en toch hun heidense eredienst niet staken, hetzij omdat zij niet durven (men denke aan de vrees van de gewone mensen voor represailles van de kant der priesters of der leiders) hetzij omdat zij niet willen (men denke aan het verlangen van priesters of leiders om tijdelijk voordeel of machtspositie te behouden) — dan maken ook zij zich schuldig aan wat de moraaltheologie van ouds „idololatria materialis" noemt. En het behoeft geen betoog, dat dit altijd een zware zonde is, zowel tegen de eredienst als tegen de plicht tot uitwendige belijdenis van het ware geloof.

De zonde van *formele* afgoderij bedrijven degenen, die werkelijk de bedoeling hebben een valse godheid als de ware God te aanbidden, m.a.w. die inwendig en uitwendig tegen beter weten in goddelijke eer aan een schepsel bewijzen. Komt het voor, dat mensen zich aan zulke dwaasheid bezondigen? Men krijgt de indruk, dat Sint Paulus de Romeinen van zijn tijd daarvan beschuldigt: „Want ofschoon ze God hebben gekend, hebben ze Hem niet als God geëerd of gedankt; maar hun bespiegelingen zijn uitgelopen op niets, en hun onverstandig hart werd verduisterd. Ze noemden zich wijs, en werden dwaas; de glorie van de onsterflijke God hebben ze verruild voor een beeld, dat lijkt op een sterflijke mens, op vogels, op viervoetige en kruipende beesten" [14]). Wat daarvan zij, zeker bestaan er in de eredienst van sommige volkeren zulke enorme misbruiken, dat men niet zonder reden daarin een duivelscultus ziet. Perversiteiten binnen de eredienst zelf (tempelprostitutie, mensenoffers, verbranden van weduwen) schijnen moeilijk verklaarbaar, wanneer men geen formele afgoderij veronderstelt *althans bij de verantwoordelijke personen*. Hier wordt, naar het schijnt, welbewust de menselijke hartstocht eventueel de duivel aanbeden, niet echter de ware God.

Tot zover is de gangbare leer over de zonde van afgoderij goed verklaarbaar. Moeilijker wordt het de handboeken te volgen, wanneer zij binnen de categorie van *formele* afgoderij onderscheid gaan maken tussen „idololatria perfecta" en „idololatria imperfecta". Volgens alle auteurs is het kenmerkende onderscheid hierin gelegen, dat de idololatria perfecta berust op subjectieve overtuiging, terwijl de idololatria imperfecta voortkomt uit louter slechtheid of perversiteit. Maar waarin bestaat dan de zondigheid van de idololatria perfecta, aldus omschreven? Sommige auteurs geven daarvoor geen enkele verklaring [15]); anderen merken op, dat die subjectieve over-

---

[14]) *Rom.* I 21-23.

[15]) Vgl. E. Genicot S.J.-J. Salsmans S.J., *Institutiones theologiae moralis*, I, Bruxellis, [17]1951, n. 263; F. Hürth S.J.-P. M. Abellan S.J., *De principiis, de virtutibus et praeceptis. Pars I. Notae ad Praelectiones Theologiae Moralis*, Romae, 1948, n. 711; H. Noldin S.J.-G. Heinzel S.J., *Summa theologiae moralis*, II, Oeniponte, [31]1955, n. 151; L. Wouters C.SS.R., *Manuale theologiae moralis*, I, Brugis, 1932, n. 593.

tuiging berust op ongeloof resp. min of meer schuldige dwaling [16]); weer anderen bezigen termen, die van een formeel ongeloof spreken [17]). Men komt er niet goed uit wijs, wat de auteurs nu eigenlijk bedoelen.

Wij staan hier voor een merkwaardig probleem. De zg. idololatria perfecta wordt gekenmerkt door de subjectieve overtuiging, waarop ze steunt; als zodanig kan ze dus niet zondig worden genoemd, gelijk DAVIS terecht opmerkt: „viewed in itself, it is not sinful because it is unintentional" [18]). Toch wordt ze door practisch alle auteurs als een zonde beschouwd, zij het dan een (subjectief) minder zware zonde dan de idololatria imperfecta! Het één is met het ander in tegenspraak, tenzij men aanneemt dat de subjectieve overtuiging, waarop de idololatria perfecta steunt, te wijten is aan schuld van de betrokken personen. En inderdaad is dit de mening, die wij met onderlinge nuances bij verschillende auteurs vinden uitgesproken [19]) en die wij bij de overigen wel moeten veronderstellen. Nu kán ongetwijfeld aan die subjectieve overtuiging morele schuld ten grondslag liggen, van louter nalatigheid tot en met formeel ongeloof toe; maar dit is toch niet per se het geval? En zeker gaat het niet aan hele volksstammen daarvan te beschuldigen, zoals bv. PRÜMMER schijnt te doen door vast te stellen: „Talis idololatria semper coniuncta est cum infidelitate, et hodie adhuc exsistit apud multos paganos" [20]); nog erger maakt het MICHEL: „c'est l'idolâtrie des peuples païens actuels" [21]). Aldus voert de schijnbaar onschuldige distinctie tussen „idololatria perfecta" en „idololatria imperfecta" tot de ongelukkige opvatting, dat de verschillende vormen van Godsverering, die men bij de heidense volkeren aantreft, min of meer als zonde van afgoderij te beschouwen zijn.

Wij hebben boven reeds de redenen aangegeven, waarom wij deze opvatting niet kunnen aanvaarden. Om dezelfde redenen menen wij, dat de zo juist besproken distinctie, waarin die opvatting tot uitdrukking komt, uit onze handboeken dient te verdwijnen. Idololatria imperfecta is niets anders dan formele afgoderij; idololatria perfecta, uit subjectieve overtuiging voortkomend, is geen afgoderij maar cultus van de ware God, ofschoon met dwalingen vermengd. En het heeft geen zin om met het oog op eventuele schuld, die aan dergelijke dwalingen ten grondslag kan liggen, een afzon-

---

[16]) Vgl. AERTNYS-DAMEN C.SS.R., *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio,* I, Torino, [14]1944, n. 418; A. LEHMKUHL S.J., *Theologia moralis,* I, Friburgi Br., [12]1914, n. 489; B. H. MERKELBACH O.P., *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi,* II, Parisiis, [4]1942, n. 774; D. M. PRÜMMER O.P., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis,* II, Friburgi Br., [4-5]1928, n. 503; A. VERMEERSCH S.J., o.c., II, n. 522.

[17]) Vgl. E. F. REGATILLO S.J.-M. ZALBA S.J., *Theologiae Moralis Summa,* II, Matriti, 1953, n. 65: „abiecta vera fide"; O. SCHILLING, *Handbuch der Moraltheologie,* II, Stuttgart, [2]1954, n. 331: *„infolge hartnäckigen Unglaubens".* Zo ook wel L. J. FANFANI O.P., *Manuale theorico-practicum theologiae moralis ad mentem D. Thomae,* III, Romae, 1950, blz. 144-145.

[18]) H. DAVIS S.J., *Moral and pastoral theology,* II, London-New York, [6]1949, blz. 12.

[19]) Vgl. de auteurs aangehaald in noot 16 en 17.

[20]) *O.c.,* II, n. 503.

[21]) A. MICHEL, *Idolâtrie, Idole,* in: *DTC* VII 668.

derlijke distinctie in te voeren. S. THOMAS kent dit onderscheid in ieder geval niet; wel spreekt hij in het voorbijgaan over „idololatras ignoranter peccantes" [22]) — ligt daar wellicht de bron van verwarring?

Waarzeggerij en toverij

De reden, waarom waarzeggerij en toverij te zamen met afgoderij onder het ene hoofd der superstitio plegen te worden behandeld, hebben wij reeds in de inleiding aangegeven. Het is het althans impliciete beroep op de duivel, dat die veelsoortige praktijken van menselijke bijgelovigheid zou stempelen tot een waarachtige cultus daemonis, zodat ze met de afgoderij tot het genus „superstitio" zouden behoren. Nu zal niemand bestrijden, dat het expliciet of impliciet aanroepen van de duivel een zonde van superstitio is in de strikte zin van het woord, onverschillig of men de ontoereikende middelen aanwendt om verborgen waarheden te ontdekken (waarzeggerij) of dat men ze gebruikt om andere wonderlijke effecten te bewerkstelligen (toverij). De vraag is echter, of de moralisten t.a.v. allerlei bijgelovige praktijken niet al te gemakkelijk omspringen met het begrip „impliciet aanroepen van de duivel" resp. „pactum implicitum cum daemone"; met als gevolg, dat vele gebruiken ten onrechte beschouwd worden als superstitio in strikte zin, terwijl ze in werkelijkheid slechts menselijke bijgelovigheid zijn [23]). Voor wij echter in een afzonderlijke bespreking van waarzeggerij en toverij het antwoord op deze vraag zullen trachten te geven, willen wij eerst nog een meer algemeen probleem aan de orde stellen, dat zowel op waarzeggerij als op toverij betrekking heeft.

Naar algemene opvatting is het voor de zonde van superstitio niet doorslaggevend, of het beroep op de duivel al dan niet met succes wordt bekroond: de zonde wordt bedreven door de aanroeping zelf, ook al zou de duivel daar niet op ingaan [24]), ook al zou de duivel niet in staat zijn datgene te bewerkstelligen, wat van hem verwacht wordt [25]). Het succes van de aanroeping is derhalve niet beslissend. Intussen blijft het een belangrijke vraag, in hoeverre de mens in staat is de duivel te bewegen zijn tussenkomst te verlenen, en in hoeverre de duivel bij machte is het beoogde effect te realiseren. In de handboeken der moralisten wordt aan deze vraag gewoonlijk weinig aandacht geschonken. Alleen LANZA-PALAZZINI behandelen

---

[22]) II II 94, 3, i.c.

[23]) Men bedenke wel, dat de Nederlandse term „bijgelovigheid" een veel ruimere betekenis heeft dan het Latijnse woord „superstitio". Zelfs „bijgeloof" geeft niet adaequaat weer, wat de moralisten onder „superstitio" verstaan.

[24]) De mens kan immers de duivel niet zonder meer dwingen. Vgl. *Q.D. de Pot.* 6, 10; coll. II II 96, 2, ad 3.

[25]) Vgl. II II 96, 1, ad, 3: „exquirere cognitionem futurorum a daemonibus non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt: sed propter societatem cum eis initam, quae etiam in proposito locum habet" — aldus de ed. Leonina, terwijl andere uitgaven schrijven „non habet locum". — Vgl. P. SEJOURNE O.S.B., *Superstition,* in: *DTC* XIV 2810.

het probleem uitdrukkelijk naar aanleiding van de magie [26]), terwijl NOLDIN-HEINZEL de kwestie verwijzen naar de dogmatiek [27]). De overige auteurs, die wij raadpleegden, stellen de vraag niet als zodanig, maar beantwoorden haar in feite door met min of meer gemak duivelse invloed bij diverse verschijnselen aan te nemen [28]). GARDETTE evenwel bespreekt dit probleem uitvoerig in een artikel over magie. Na een zorgvuldige analyse van de gegevens resp. de argumenten, die de H. Schrift, de Vaders, de ratio theologica en de ervaring ons bieden, besluit hij aldus: „Croyance à la magie, très répandue dans le peuple et partagée, surtout à certaines époques, par des gens instruits, des prêtres, des théologiens. Tentative, de la part de certains hommes, d'exploiter cette croyance, de s'arroger une puissance préternaturelle, hors de doute aussi. Hors de doute encore, dans bien des cas, le désir de pactiser, l'essai de pacte avec le démon. Quant à l'efficacité des pratiques magiques pour faire réellement intervenir le démon, elle paraît certainement possible; on peut la dire probable, hautement probable dans nombre de cas; mais ni la foi, ni l'expérience ne nous imposent invinciblement une conclusion plus ferme" [29]). Men zal inderdaad de reële mogelijkheid van duivelse tussenkomst, al of niet op uitnodiging van de mens, moeten aanvaarden, wil men niet met de katholieke traditie in conflict komen. Maar omtrent de feitelijke tussenkomst van de duivel (buiten beschouwing gelaten enkele gevallen van duidelijke bezetenheid, waarover de H. Schrift verhaalt [30])) verplicht het geloof ons niet een bepaalde positie in te nemen;

---

[26]) *O.c.*, II, n. 257.

[27]) *O.c.*, II, n. 166.

[28]) Een interessant voorbeeld hiervan levert de leer over de „tabulae rotantes". Terwijl de moralisten in het algemeen zeer critisch staan tegenover het spiritisme, zijn verschillende auteurs wat al te licht geneigd het verschijnsel van de „tabulae rotantes" au sérieux te nemen resp. aan duivelse invloed toe te schrijven. Zo bv. FANFANI, o.c., III, blz. 161; GENICOT-SALSMANS, o.c., I, n. 270; MERKELBACH, o.c., II, n. 780; NOLDIN-HEINZEL, *o.c.*, II, n. 167; PRÜMMER, o.c., II, n. 521 - „fortasse nimia credulitate ducti ,quam in antiquioribus scriptoribus ipsi carpunt", oordelen REGATTILLO-ZALBA, o.c., II, n. 81, nota 22, met uitdrukkelijke verwijzing naar PRÜMMER l.c.

[29]) L. GARDETTE S.J., *Magie*, in: *DTC* IX 1515-1528 (het citaat vindt men in kolom 1527). Vgl. ook P. SEJOURNE O.S.B., *Sorcellerie*, in: *DTC* XIV 2400-2405; deze schr. is echter minder terughoudend in zijn oordeel.

[30]) Op de kwestie van de bezetenheid kunnen wij niet ingaan. Men raadplege het bekende werk *Satan (Etudes Carmélitaines*, t. 27), Paris, 1948 (Nederlandse uitg. Voorhout, 1949); vooral de artikelen van F. M. CATHERINET, F. X. MAQUART, J. VINCHON, J. LHERMITTE en J. DE TONQUEDEC S.J. (blz. 315-351 en 464-504; in de Nederl. uitg. blz. 318-355 en 464-503). Juist deze artikelen worden besproken door A. RODEWYK S.J., *Dämonische Besessenheit im Lichte der Psychiatrie und Theologie*, in: *Geist und Leben* 24 (1951) 56-66. Zie verder A. RODEWYK S.J., *Die Beurteilung der Besessenheit. Ein geschichtlicher Ueberblick*, in: *Zeitschr. für kath. Theologie* 72 (1950) 460-480; A. RODEWYK S.J., *Die Teufelaustreibung nach dem Rituale Romanum*, in: *Geist und Leben* 25 (1952) 121-134; J. LENZ, *Die Kennzeichen der dämonischen Besessenheit und das Rituale Romanum*, in: *Trierer theol. Zeitschr.* 62 (1953) 129-143 [déze schr. had de ed. typica van 1952 moeten citeren, die in n. 3 van t. XII, c. I een interessante wijziging van de tekst brengt: „nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis qui morbo aliquo, *praesertim ex psychicis*, laborant"]; A. ROETS, *De duivel en de christenen*, in: *Collationes Brug. et Gand.* 2 (1956) 300-321 (vooral 302-316). Belangrijk blijft nog altijd het werkje van J. DE TONQUEDEC S.J., *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, [2]1938.

wel zou het zeker onvoorzichtig zijn alle feiten te willen ontkennen. Hoe men overigens omtrent de feiten ook moge denken, een uiterste terughoudendheid bij het aannemen van werkelijke duivelse tussenkomst lijkt ons in ieder geval verantwoord en geboden.

Wat heeft men de duivel in de loop der eeuwen al niet toegedicht! Tegenwoordig zijn wij het er over eens, dat de heksenprocessen uit de 15e tot 18e eeuw, waaraan duizenden en duizenden mensen ten slachtoffer zijn gevallen, voor een zeer groot deel hun verklaring vinden in een soort collectieve waanzin, die duivelse hekserij als een alledaagse gebeurtenis beschouwde. Maar is een zekere lichtgelovigheid van de Scholastieke theologen t.a.v. duivelse tussenkomst niet mede oorzaak geweest van die latere uitwassen? S. THOMAS is in ieder geval niet geheel vrij te pleiten van bijgelovigheid in deze. Hij heeft weliswaar een zorgvuldig uitgewerkte theorie over macht en kennis van de duivel [31]), die hem in staat stelt enkele wonderlijke prestaties, die de duivel wel werden toegeschreven, af te wijzen als de macht van de duivel te boven gaande. Zo kan volgens S. THOMAS de duivel geen formele verandering van stoffelijke lichamen tot stand brengen, zodat hij ook geen mensen in dieren kan veranderen [32]); en de zg. heksenvlucht bestaat volgens hem alleen maar in de phantasie der mensen [33]). Maar van de andere kant was S. THOMAS toch genoeg kind van zijn tijd om het „kwade oog" [34]), de „impotentia ex maleficio" [35]) en zelfs de incubus-succubus-duivel [36]) als reële feiten te aanvaarden. En in het algemeen beschouwt hij het veelvuldig ingrijpen van de duivel als een vaststaand gegeven, waaraan niet te tornen valt: „Experimento enim scitur multa per daemones fieri, ad quae nullo modo virtus caelestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota, quod recitant versus et auctoritates quas nunquam sciverunt, quod necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia" [37]); „et multa alia inveniuntur opera daemonum tam in arreptitiis quam in negromanticis artibus [38]); „evidentibus indiciis et experimentis apparet quod operatione daemonum aliqua sensibiliter hominibus ostendun-

---

[31]) Vgl. *In II Sent.* dist. 7, q. 2, art. 1 en q. 3, art. 1; I 114, 4; II II 172, 5-6; *Q.D. de Pot.* 6,3.5-8; *Q.D. de Malo* 16, 7-12; *Quodl.* XII 5, 6; *Contra Gent.* III 103 en 154. Meer in het bijzonder over bekoringen, uitgaande van de duivel: I 114, 1-3; I II 80; *Q.D. de Malo* 3, 3-5. Vgl. ook S. THOMAS' leer over de engelen: I 51, 57, 110 en 111.

[32]) Vgl. *Q.D. de Malo* 16, 9 (ad 2: „omnes praedictae conversiones factae sunt secundum phantasticam apparitionem magis quam secundum veritatem"); coll. art. 11, „Sed contra praeterea". Zie ook I 114, 4, ad 2.

[33]) Vgl. *Q.D. de Spir. creat.* 2, ad 14.

[34]) „Oculus fascinans": vgl. I 117, 3, ad 2 en II II 96, 3, ad 1. De eerste tekst wordt door FANFANI (o.c., III, blz. 148-149) aangehaald om de mogelijkheid van het maleficium te bewijzen!

[35]) Vgl. *In IV Sent.* dist. 34, q. 1, art. 3; *Suppl.* 58, 2; *Quodl.* XI 9, 10 (i.c.: „Fides vero catholica vult quod daemones sint aliquid, et possint nocere suis operationibus, et impedire carnalem copulam").

[36]) Vgl. *In II Sent.* dist. 8, q. 1, art. 4, q.la 2 et sol. 2; I 51, 3, ad 6; *Q.D. de Pot.* 6, 8, ad 5-7.

[37]) I 115, 5, i.c.

[38]) *Q.D. de Malo* 16, 1, i.c.

tur"[39]). Hetzelfde blijkt eveneens uit al zijn verhandelingen over waarzeggerij en toverij, waarbij hij voortdurend van de veronderstelling uitgaat, dat dit alles met behulp van de duivel geschiedt. Voor S. THOMAS lijdt het geen twijfel, dat de duivel veelvuldig zijn medewerking verleent aan de bijgelovige mens, die althans krachtens een „pactum implicitum" contact met hem zoekt. Hij moge in vergelijking met latere tijden nog betrekkelijk gereserveerd hebben gestaan tegenover duivelse hekserij, zijn standpunt tegenover duivelse tussenkomst in het algemeen en zijn leer over het „pactum implicitum" in het bijzonder vormden een grondslag, waarop de latere heksen-theoretici gaarne voortbouwden. Pater MANSER heeft S. THOMAS in bescherming genomen tegen al te heftige aanvallen in dit opzicht; maar hij ondergraaft zijn eigen stelling door te beweren, dat de heksen-leer van de latere eeuwen niet van een „pactum" maar van een „formeel verdrag" met de duivel zou uitgaan[40]). De dissertatie van Pater ZWETSLOOT bewijst het tegendeel[41]).

De heksenwaan is uit de handboeken al lang verdwenen en in het algemeen staan de hedendaagse auteurs zeer sceptisch tegenover het maleficium. Zij waarschuwen tegen lichtgelovigheid in deze[42]) en sommigen herinneren daarbij uitdrukkelijk aan de droevige geschiedenis van de heksenvervolging[43]); HÄRING geeft van deze geschiedenis een kort en goed overzicht[44]). Maar de leer van het pactum implicitum hebben de moralisten gehandhaafd, een theorie die o.i. niet klopt met de werkelijkheid, omdat ze een daemonistische verklaring geeft aan talloze verschijnselen, waarbij de duivel geen enkele bijzondere rol vervult. Dit zullen wij thans nader gaan toelichten[45]).

Waarzeggerij

Waarzeggerij is een pogen om verborgen en vooral toekomstige waarheden te achterhalen met behulp van de duivel, die men uitdrukkelijk of

---

39) *Q.D. de Malo* 16, 11, i.c. Vgl. ook *Q.D. de Pot.* 6, 10, i.c.; *In II Sent.* dist. 15, q. 1, art. 3, ad 4.

40) G. M. MANSER O.P., *Thomas von Aquin und der Hexenwahn,* in: *Divus Thomas* (Fr.) 9 (1922) 17-49 en 81-110 (vooral 43-49). In zijn ijver om S. THOMAS te verdedigen gaat MANSER wat al te ver, wanneer hij de tekst „sunt tamen quandoque verae res" (I 114, 4, i.c.) weergeeft met „ „Hie und da" wirken die Dämonen solche Werke!' (blz. 85), geheel tegen de contekst in.

41) H. ZWETSLOOT S.J., *Friedrich Spee und die Hexenprozesse. Die Stellung und Bedeutung der Cautio criminalis in der Geschichte der Hexenverfolgungen,* Trier, 1954, vooral blz. 44-46 (zie in het bijzonder noot 24 en 27).

42) Vgl. AERTNYS-DAMEN, o.c., I, n. 428; VERMEERSCH, o.c., II, n. 231; LANZA-PALAZZINI, o.c., II, n. 257 met verwijzing naar VERMEERSCH l.c. en het artikel van GARDETTE over magie (vgl. *DTC* IX 1533).

43) Vgl. NOLDIN-HEINZEL, o.c., II, n. 166; PRÜMMER, o.c., II, n. 519; REGATTILLO-ZALBA, o.c., II, n. 83, nota 23.

44) *O.c.,* blz. 731.

45) De vele teksten van de H. Schrift, die waarzeggerij en toverij veroordelen, leveren geen bewijs op voor de theorie van het pactum implicitum. Vgl. *Ex.* XXII 18; *Lev.* XIX 31, XX 6 en 27; *Deut.* XVIII 9-14; 1 *Reg.* XXVIII 3 en 7-25; *Is.* II 6 en XLIV 25; *Jer.* XXVII 9-10 en XXIX 8-9; *Zach.* X 2; *Mal.* III 5; *Act.* VIII 9-11 en XIX 19; *Gal.* V 20; *Apoc.* XXI 8.

stilzwijgend aanroept — aldus luidt ongeveer de definitie, die alle auteurs van de divinatio geven. Waarzeggerij met uitdrukkelijk beroep op de duivel levert voor ons betoog geen probleem op, omdat zij evidentelijk een zware zonde tegen de religio is, onverschillig of ze al dan niet met succes wordt bekroond. Anders is het gesteld met de waarzeggerij, waarbij slechts een impliciet beroep op de duivel zou worden gedaan. Hier doet zich nl. het probleem voor, volgens welke norm men vaststelt dat de persoon in kwestie inderdaad de duivel stilzwijgend te hulp roept. Het antwoord, dat de auteurs op deze vraag plegen te geven, vonden wij het scherpst geformuleerd bij GENICOT-SALSMANS: „*Implicite* invocatur ab eo qui media, quae *novit* vana et naturaliter inepta, adhibet ad aliquid cognoscendum, etiamsi forte protestatur se nullum cum daemone commercium intendere. Protestatio enim huiusmodi eliditur factis: nam, cum noverit media naturaliter esse inepta, Deum autem et Angelos bonos huiusmodi opem non ferre, nequit effectum, quem intendit, exspectare nisi a daemonis interventu"[46]). De redenering is ongetwijfeld logisch opgebouwd, maar heeft o.i. geen bewijskracht omdat ze van de foutieve veronderstelling uitgaat, dat de mensen in hun bijgelovige praktijken logisch te werk zouden gaan. Zeer juist legt HÄRING de vinger op de wonde, als hij schrijft: „Wenn ältere Moralisten aus der »Logik« beweisen wollen, dass das Wahrsagen im Pakt mit dem Teufel und das gewöhnliche Wahrsagen im wesentlichen gleich teuflisch und damit auch gleich schwer sündhaft sei, so übersehen sie das wesentlich Alogische des Aberglaubens. Der logische Schluss der Moralisten lautet etwa: »Wo die natürlichen Ursachen nicht zureichend sind, kann die Zukunft nur entweder mit Hilfe Gottes oder des Teufels entschleiert werden. Nun aber sind die natürlichen Ursachen bei eigentlichem Wahrsagen unzureichend; an Gottes Hilfe kann jedoch bei der Gewinnsucht der Wahrsager und der Unwürdigkeit ihrer Methoden nicht gedacht werden. Also kann nur der Teufel im Spiele sein, ganz gleich, ob er dabei ausdrücklich angerufen wird oder nicht.« Der Schluss ist richtig und beweist die objektive Unerlaubtheit des Wahrsagens. Aber subjektif ist ein gewaltiger Unterschied, ob es jemand ausdrücklich mit dem Teufel zu tun haben will oder ob man lediglich aus *unlogischen Süchten der Seele* handelt. Diesen Unterschied muss man vor allem heute beachten, wo der Grossteil der Abergläubischen sich nicht mehr die klare Alternative stellt: Entweder geschieht es mit Gott oder mit dem Teufel!"[47]) — alleen zouden wij in de voorlaatste zin de termen „objectief" en „subjectief" liever vervangen door „abstract" en „concreet". De beschouwingswijze van de moralisten abstraheert ten enen male van de geheimzinnige krachten, die de mens „aus unlogischen Süchten der Seele" aan allerlei praktijken toekent, eventueel tegen zijn abstracte weten in; zodat het bewijs van het impliciete beroep op de duivel in vele gevallen op een kortsluiting berust, in die gevallen nl. waarin andere factoren aan het werk zijn. Wij ontkennen dus niet, dat in bepaalde gevallen inderdaad een impliciet beroep op de duivel geschiedt; maar wij menen, dat men dit niet mag

[46]) O.c., I, n. 264.
[47]) O.c., blz. 721-722.

veronderstellen vanuit een abstracte beschouwingswijze van de ontoereikende middelen, doch dient te *bewijzen* door een concrete analyse van de bewustzijnsinhoud van degene, die tot dergelijke middelen zijn toevlucht neemt. O.i. mag men alleen dan van een impliciet beroep op de duivel spreken, wanneer dit op een of andere wijze leeft in het bewustzijn van de betrokken personen, al was het maar in deze vorm dat zij zich bewust wenden tot „het kwade" of tot „de macht van het kwade", zoals dit bv. in een dualistische levensbeschouwing kan voorkomen. In verreweg de meeste gevallen echter ontbreekt ieder bewustzijn van een beroep op de duivel hoe dan ook: de mens grijpt naar middelen, die abstract gezien ontoereikend zijn, maar die concreet beschouwd werkdadig schijnen wegens de magische kracht, waarmede hij ze omkleedt. En deze magische houding van de bijgelovige mens behoort tot de *objectieve* structuur van bedoelde praktijken!

Het begrip „pactum implicitum", waarmede S. THOMAS werkt, vertoont een nuance, die bij de hedendaagse auteurs ontbreekt, maar komt toch op hetzelfde neer. Iedere zonde van bijgeloof berust volgens S. THOMAS op een verbond met de duivel: „omnes aliae superstitiones [„praeter idololatriam" - vgl. ob. 3] procedunt ex aliquo pacto cum daemonibus inito tacito vel expresso" [48]). In het bijzonder geldt dit ook voor waarzeggerij: „,...ad hoc pertinet superstitio *divinativa,* quae daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa" [49]). In quaestie 95 van de Secunda Secundae, waar S. THOMAS ex professo de divinatio behandelt, wordt dit nader toegelicht: „ad superstitionem pertinet non solum cum sacrificium daemonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium daemonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione daemonum provenit: vel quia expresse daemones invocantur ad futura manifestanda; vel quia daemones se ingerunt vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate" [50]). Tegenover het uitdrukkelijk beroep op de duivel staat hier de inmenging van de duivel in de ijdele pogingen van de mens om de toekomst te ontsluieren; hetgeen S. THOMAS op een andere plaats aldus formuleert: „omnis divinatio utitur ad praecognitionem futuri eventus aliquo daemonum consilio et auxilio. Quod quidem vel expresse imploratur: vel praeter petitionem [aldus de ed. Leonina; andere uitgaven schrijven „intentionem"] hominis, se occulte daemon ingerit ad praenuntiandum quaedam futura quae hominibus sunt ignota" [51]). Wat beantwoordt er dan in de mens aan deze bemoeienis van de duivel, dat S. THOMAS het recht geeft te spreken van een verbond met de duivel, zoals hij dat doet in een responsum onmiddellijk aansluitend op de voorlaatste tekst [52])? Het antwoord menen wij te vinden in het artikel over de „divinatio

---

48) II II 122, 2, ad 3. Vgl. ook II II 92, 2, ad 2 in de inleiding reeds aangehaald (zie hierboven blz. 41).

49) II II 92, 2, i.c. Vgl. ook *In II Sent.* dist. 7, q. 3, art. 2, i.c. et ad 3; dist. 15, q. 1, art. 3, ad 4.

50) II II 95, 2, i.c.

51) II II 95, 3, i.c.

52) II II 95, 2, ad 2: „huiusmodi divinatio pertinet ad cultum daemonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum daemonibus".

quae fit per somnia": „Si autem huiusmodi divinatio causetur ex revelatione daemonum cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur; vel tacita, quia huiusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere: erit divinatio illicita et superstitiosa" [53]); en meer in het algemeen in het volgende artikel: „omnis huiusmodi divinatio, si extendatur ultra id ad quod potest pertingere secundum ordinem naturae vel divinae providentiae, est superstitiosa vel illicita" [54]). Het is de *natuurlijke ontoereikendheid* van de aangewende middelen, die de waarzeggerij openstelt voor duivelse bemoeienis en daaraan het karakter verleent van een heimelijk beroep op de duivel. Aldus stemt S. THOMAS' leer over het pactum implicitum, ondanks een verschil van nuance, wezenlijk overeen met het standpunt van de hedendaagse auteurs, die nog steeds uit de ontoereikendheid der middelen menen te mogen besluiten tot een invocatio implicita diaboli. — Elders vestigt S. THOMAS nog de aandacht op de tekenwaarde, die bepaalde praktijken voor de „spiritus maligni" bezitten en waardoor zij worden aangelokt om zich daarmee in te laten [55]); maar op dit aspect van het pactum implicitum kunnen wij beter terugkomen, als wij verderop de toverij bespreken.

De theorie van het pactum implicitum stelt de moralisten voor een delicaat probleem. Een uitdrukkelijk te hulp roepen van de duivel moge een zwaardere zonde zijn dan een slechts impliciete aanroeping, gelijk de moralisten met S. THOMAS leren [56]): ook het meest impliciete beroep op de duivel is toch moeilijk van zware zonde vrij te pleiten. Dit is dan ook de algemene opvatting van de auteurs, met uitzondering van PRÜMMER, die spreekt van een „peccatum mortale ex genere suo" [57]). Met deze strenge leer der moralisten is het morele besef van de mensen niet in overeenstemming, want slechts zeer weinigen zullen zich zwaar schuldig achten wanneer zij een waarzegger raadplegen. De auteurs lossen dit probleem op door aan hun leer over de objectieve zwaarzondigheid haastig toe te voegen, dat in de praktijk dikwijls geen zware zonde bedreven wordt wegens onwetendheid, onnadenkendheid, onnozelheid, meer spel dan ernst, enz. Het is inderdaad een poging om uit de impasse te geraken, maar een die weinig bevredigt. Het probleem, dat door de theorie van het pactum implicitum werd ge-

---

[53]) II II 95, 6, i.c.

[54]) II II 95, 7, i.c.

[55]) Vgl. II II 96, 2, ad 2: „in hoc distant astronomicae imagines a nigromanticis, quod in nigromanticis fiunt expressae invocationes et praestigia quaedam, unde pertinent ad expressa pacta cum daemonibus inita: sed in aliis imaginibus sunt quaedam tacita pacta per quaedam figurarum seu characterum signa". Zie ook *Q.D. de Pot.* 6, 10; *Contra Gent.* III 105 en 154.

[56]) Vgl. II II 95, 3, ad 1: „in omnibus praedictis est eadem ratio generalis peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim gravius est daemones invocare quam aliqua facere quibus dignum sit ut se daemones ingerant".

[57]) O.c., II, n. 511. De tekst is overigens niet duidelijk, want de redenen, die de auteur aangeeft waarom de zonde van lichte aard kan zijn, hebben alle betrekking op de „imperfectio actus". Vgl. REGATILLO-ZALBA (o.c., II, n. 71 en nota 7), die critiek op PRÜMMER uitoefenen, maar zijn standpunt ten onrechte ook toeschrijven aan VERMEERSCH (vgl. o.c., II, n. 220, nota 1) en AERTNYS-DAMEN (vgl. o.c., I, n. 419). Zie ook LEHMKUHL, o.c., I, n. 495, nota 1.

schapen, wordt er niet mee opgelost. Veel reëler schijnt het ons te zijn het oude standpunt prijs te geven en te capituleren voor het feit, dat in verreweg de meeste gevallen geen enkel beroep op de duivel wordt gedaan. Dit is de reden, waarom de mensen terecht oordelen, dat hun bijgelovigheden niet gemakkelijk zwaar-zondig zijn, ook objectief niet.

Aanvaardt men eenmaal dit standpunt, dan zal men onderscheid moeten maken tussen waarzeggerij mét aanroeping van de duivel (expliciet, eventueel impliciet) en waarzeggerij zónder aanroeping van de duivel [58]). De eerste vorm (waarzeggerij in strikte zin) is vrij zeldzaam, de tweede vorm (waarzeggerij in ruime zin) komt veel frequenter voor; ook deze is zeker niet onschuldig, maar toch milder te beoordelen dan de eerste. Het onderscheid is van belang, want het stelt ons in staat een reëel oordeel te vellen over de vele praktijken van waarzeggerij, die wij in onze streken en bij heidense volkeren aantreffen.

Vooral in de grote steden van ons land wemelt het van mensen, die met de helm geboren schijnen te zijn. Hun titels zijn legio: waarzegster, kaartlegster, ziener, gedachtenlezer, helderziende, clairvoyant, psychometrist, handlijnkundige, grapholoog, planeetkundige, astroloog, horoscopist enz. enz. En de namen, die zij in de uitoefening van hun beroep dragen, zijn niet minder indrukwekkend! Men raadplege slechts het artikel van Pater BOGAARTZ, die kort voor de oorlog een reeks advertenties verzamelde uit „De Telegraaf", de „Haagsche Courant", het „Rotterdamsch Nieuwsblad" e.d. [59]). De verzameling levert het overtuigende bewijs, dat onze grote steden in bijgelovigheid nauwelijks onderdoen voor Parijs, waarover Pater BROUILLARD indertijd een pittig artikel geschreven heeft [60]). Geen weldenkend mens kan dit soort vertoningen au sérieux nemen — en dit is al reden genoeg om bij deze waarzeggers geen impliciet beroep op de duivel te veronderstellen. Zelfs paranormale begaafdheid zal maar betrekkelijk zelden ten grondslag liggen aan de wonderlijke prestaties, die zij beweren te leveren; de werkelijk paranormaal begaafden plegen op minder spectaculaire wijze hun cliëntele aan te trekken. Het optreden van deze waarzeggers berust voor verreweg het grootste deel op bedrog, variërend van gewone slimheid tot doortrapte oplichterij, maar in ieder geval bedrog. Zij maken misbruik van de domheid en bijgelovigheid van de mensen om hun het geld uit de zak te kloppen; maar tegelijkertijd verstoren zij hun levensrust, schokken zij hun onderling vertrouwen, ondermijnen zij hun geest van geloof. Dit alles is erg genoeg en de duivel heeft er alle belang bij dit immorele spel gaande te houden, maar een impliciet beroep op duivelse tussenkomst zullen wij bij deze waarzeggers zelden of nooit aantreffen. „Aucune prétention au démonisme n'apparaît chez tous ces professionnels des arts occultes", citeert BROUILLARD met instemming uit een boek van SALMON [61]).

---

58) Vgl. HÄRING, *o.c.*, blz. 721.

59) M. BOGAARTZ S.J., *Bijgeloof. Zonden tegen het eerste gebod*, in: *Verbum* 10 (1939-1940) 41-48.

60) R. BROUILLARD S.J., *Bonne aventure et clairvoyance parisiennes*, in: *NRTh* 60 (1933) 907-926.

61) *A.c.*, in: *NRTh* 60 (1933) 918.

Toch zijn er mensen genoeg, die geloof schenken aan het orakelen van dergelijke profeten; anders was het niet zo'n lucratief bestaan. Het is een uiting van dom bijgeloof, dat voortkomt uit gebrek aan geest van geloof en op de duur belangrijke schade aan het geloofsleven toebrengt, maar daarom nog geen impliciete duivelscultus. Wel is er de duivel veel aan gelegen deze bijgelovige praktijken te bevorderen; zelfs zou men de woorden van S. THOMAS kunnen toepassen: „daemones se ingerunt vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate" [62]), maar dan in een andere zin als door S. THOMAS bedoeld, nl. zonder het fundament van een impliciet beroep op de duivel. Uit dit alles blijkt wel, dat het regelmatig raadplegen van bedoelde waarzeggers zeker als een ernstige zonde moet worden gebrandmerkt, maar niet als de zonde van divinatio die de handboeken omschrijven. Het incidenteel raadplegen daarentegen, waaraan zelfs vrome mensen zich wel eens schuldig maken, moet o.i. ook objectief van zware zonde vrijgesproken worden. Pater BROUILLARD komt in zijn artikel tot dezelfde conclusies [63]).

De waarzeggerij in onze streken is derhalve zelden of nooit superstitio in de vorm van een pact met de duivel. Is ze misschien superstitio in de vorm van cultus falsus? Inderdaad is dit het geval, indien waarzeggerij beoefend wordt als onderdeel van een soort eredienst, gelijk bv. in spiritistische kringen wel voorkomt. Maar gewoonlijk vertoont de waarzeggerij in onze streken een geheel profaan karakter, zodat ze wegens het ontbreken van ieder cultus-element bezwaarlijk een specifieke zonde tegen de religio genoemd kan worden. Toch ligt er ook in deze profane waarzeggerij iets van tegenstrijdigheid met de religio, zeker als virtus generalis maar ook enigermate als virtus specialis, omdat nl. de mens door het raadplegen van waarzeggers een zekere „usurpatio" [64]) pleegt, voor zover hij zich begeeft op een terrein dat aan God is voorbehouden. Daar komt nog bij, dat waarzeggerij als maatschappelijk verschijnsel ontstaat uit een „afval" van het ware geloof en van de ware eredienst, ook al is de individuele mens zich daar weinig of niet van bewust. Niet voor niets spreken wij van „bij-gelovigheid"! En niet zonder reden zeggen wij, dat bijgelovige praktijken het ware geloof en de ware godsdienstzin schade toebrengen. Daarom zal men de profane waarzeggerij weliswaar niet als een specifieke zonde tegen de religio moeten beschouwen, maar toch als een gedraging die in de richting gaat van een specifieke zonde tegen de religio. Dit is dan ook de reden, waarom zij met de divinatio stricte dicta in het tractaat over de deugd van religio behandeld dient te worden.

Het onderscheid tussen profane en religieuze waarzeggerij is van nog meer belang bij de beoordeling van bijgelovige praktijken in heidense landen. Het komt daar zeker meer voor dan bij ons, dat waarzeggerij beoefend wordt in godsdienstig verband. Dit is o.i. geen reden om weer te grijpen naar de daemonistische verklaring, wél om het karakter van cultus falsus te

---

[62]) II II 95, 2, i.c.

[63]) *A.c.*, in: *NRTh* 60 (1933) 921-925.

[64]) Vgl. II II 95, 1, i.c.

beklemtonen. Wat de profane waarzeggerij in die landen betreft, zal ons oordeel zeker niet strenger moeten zijn dan hierboven voor onze streken geformuleerd werd; eerder milder omdat de praktijken daar minder dwaas zijn als bij ons. Maar hierover kunnen ethnologen en godsdienstwetenschappers beter oordelen dan wij.

Tot slot van deze paragraaf zij nogmaals met nadruk vermeld, dat het niet onze bedoeling is het feitelijk voorkomen van divinatio stricte dicta zonder meer te ontkennen. Wij bestrijden dus niet, dat de duivel somtijds werkelijk aangeroepen wordt resp. werkelijk ingrijpt. Maar wat de frequentie betreft menen wij uiterst terughoudend te moeten zijn, ofschoon niemand daarover een beslissende uitspraak kan doen.

Toverij

Eigenlijk is „toverij" geen juiste titel voor deze paragraaf. Gewoonlijk immers heeft „toverij" dezelfde betekenis als „zwarte magie", terwijl wij meer in het algemeen willen spreken over alle „vanae observantiae", waarvan zwarte magie slechts een bepaalde vorm is. Maar omdat wij in het Nederlands geen geschikte vertaling bezitten van het Latijnse „vanae observantiae" [65]), kiezen wij bij gebrek aan beter de term „toverij", waaraan wij dan een ruimere betekenis geven dan meestal geschiedt. Volgens de definitie van de handboeken zal men dan onder toverij moeten verstaan: alle pogingen om iets (vooral iets bovenmenselijks) tot stand te brengen met behulp van de duivel, die uitdrukkelijk of stilzwijgend wordt aangeroepen.

De kwestie van het pactum implicitum komt dus weer aan de orde. Evenals bij de waarzeggerij redeneren de moralisten ook hier vanuit de natuurlijke ontoereikendheid der aangewende middelen om te besluiten tot een impliciet beroep op de duivel, ook daar waar de betrokken personen uitdrukkelijk ieder beroep op de duivel uitsluiten. En het is wederom HÄRING, die op de zwakheid dezer redenering de aandacht vestigt [66]). Om niet in herhaling te vervallen verwijzen wij voor ons standpunt t.a.v. dit pactum implicitum naar hetgeen hierboven uiteengezet is [67]). Wij willen slechts een ogenblik nader ingaan op S. THOMAS' leer in deze.

Sprekend over de „ars notoria", waarvan hij overigens de werkdadigheid bestrijdt, redeneert S. THOMAS als volgt: „huiusmodi ars non utitur his [figuris, ignotis verbis, etc.] ut causis, sed ut signis. Non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur quod sint supervacua signa: et per consequens pertinentia *ad pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata*" [68]). Evenzo bij de bespreking van de „ars sanitatum": „si autem naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod non adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causae, sed solum quasi signa. Et sic pertinent *ad pacta*

---

65) „IJdele gebruiken" is een te slappe vertaling van „vanae observantiae".
66) *O.c.*, blz. 722.
67) Zie boven blz. 52-53.
68) II II 96, 1, i.c.

significationum cum daemonibus inita" [69]). Enigszins anders weer bij de beoordeling van de „observantia eventuum": „homines omnes huiusmodi observationes attendunt non ut quasdam causas, sed ut quaedam signa futurorum eventuum bonorum vel malorum. Non autem observantur sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina: sed magis ex vanitate humana, cooperante daemonum malitia, qui nituntur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare" [70]). Opvallend is de nadruk, die S. THOMAS legt op het significatieve karakter van de vanae observantiae: daar ligt voor hem het eigenlijke argument voor het beroep op een duivelse geest, gelijk hij elders breder uitwerkt [71]). Zo vertoont de leer van S. THOMAS ook hier weer een nuance, die in de hedendaagse handboeken gewoonlijk ontbreekt, maar overigens komt toch zijn standpunt op hetzelfde neer.

Om de theorie met de werkelijkheid in overeenstemming te brengen, zullen wij ook hier onderscheid moeten maken tussen toverij mét aanroeping van de duivel (expliciet, eventueel impliciet) en toverij zónder aanroeping van de duivel. Met dit onderscheid voor ogen kunnen wij een reëel oordeel vormen over de feiten, die zich in onze streken en elders voordoen; terwijl de morele normen grotendeels parallel zullen lopen met de normen, die wij hierboven t.a.v. waarzeggerij opstelden.

In onze streken bestaan heel wat bijgelovige gebruiken, die met vana observantia in strikte zin niets te maken hebben. De voorbeelden zijn bekend: het gebruiken van een amulette, een talisman, een maskotte, een hoefijzer; de vrees voor het getal dertien, voor een omvallend zoutvaatje, voor vrijdag, voor een priester („pak ijzer"); het aftikken en afkloppen; enz. enz. Dit alles is in hoge mate lachwekkend, soms echter pathologisch; het is nadelig voor de geest van geloof en christelijk godsvertrouwen; maar een beroep op de duivel kunnen wij er niet in ontdekken, om de eenvoudige reden dat de mensen aan dergelijke dingen en gebeurlijkheden een soort magische kracht toeschrijven ten goede of ten kwade. Zo oordeelt ook Pater BROUILLARD: „il ne nous semble pas que pour nos contemporains il y ait lieu d'admettre dans leur attention à ces présages ce pacte implicite avec le démon, dont nous parle saint Thomas, et que bien des moralistes semblent encore retenir" [72]). In dezelfde geest redeneert ook VERMEERSCH om zijn milde oordeel over dit soort gebruiken te motiveren [73]).

Al deze ijdele gebruiken zijn geheel profaan. Daarnaast treffen wij ook bijgelovigheden aan, die in een religieuze contekst zijn opgenomen. „Belezen" kan een teken zijn van waarachtige vroomheid, maar ook de uiting van naïeve bijgelovigheid; dit laatste is met name het geval, wanneer een soort magische kracht wordt toegeschreven aan bepaalde formules resp. aan

---

[69]) II II 96, 2, i.c. Vgl. ook ad 2 en ad 3, waar wederom sprake is van „pacta tacita".
[70]) II II 96, 3, i.c.
[71]) Vgl. *Q.D. de Pot.* 6, 10; *Contra Gent.* III 105 en 154.
[72]) R. BROUILLARD S.J., *Présages, craintes, espoirs superstitieux,* in: *NRTh* 61 (1934) 723-737 (het citaat vindt men op blz. 733).
[73]) O.c., II, n. 227.

bepaalde hoeveelheden van gebeden. Sommige wonderdokters [74]) gaan in dit opzicht niet vrij uit. Wij kennen er één, die gedrukte kaartjes in voorraad heeft, waarop hij slechts een drietal novenes hoeft in te vullen om de cliëntele van zijn bovennatuurlijke geneeskracht te laten profiteren. Wij achten dit soort praktijken heel wat bedenkelijker dan de boven genoemde profane gebruiken, want zij bedreigen en misvormen het devotieleven, dat toch al zo gemakkelijk een zekere magische inslag vertoont. De kettingbrieven, die telkens weer circuleren, mogen ons een waarschuwing zijn!

Zijn alle feiten even gemakkelijk te verklaren? Of komen er in onze Westerse wereld ook dingen voor, die zonder pact met resp. invloed van de duivel onverklaarbaar schijnen? De spookverhalen, die onder het volk altijd weer opduiken, kunnen wij rustig buiten beschouwing laten. Ook de heksenwaan, die met de heksenprocessen nog lang niet uitgestorven is, integendeel hier en daar zelfs gevaarlijke vormen aanneemt [75]), zullen wij als dom bijgeloof naast ons neerleggen. Maar wat het spiritisme betreft, vragen wij ons toch af, of alles wat zich daar voordoet zonder contact met de duivel verklaard kan worden. De spiritistische verschijnselen zijn zeker voor het grootste deel toe te schrijven aan sluw bedrog en voor een betrekkelijk klein gedeelte aan paranormale begaafdheid; maar gaat dit voor alles op, wat zich in die kringen schijnt af te spelen? Eenzelfde vraag wordt door de Lutheraanse Dominee Koch gesteld t.a.v. allerhand occulte praktijken, die hij als zielzorger gedurende vijftien jaren ontmoet heeft in Duitsland, Oostenrijk en Zwitserland. In zijn belangwekkende studie *Seelsorge und Okkultismus* bespreekt Koch 120 van die gevallen; hij gaat daarbij zeer nauwkeurig en critisch te werk; maar in een aantal gevallen meent hij toch op een onverklaarbare rest te stoten [76]). O.i. is de schrijver nog niet critisch genoeg; maar sommige feiten geven toch te denken, vooral wanneer de betrokken personen uitdrukkelijk tot de duivel hun toevlucht namen, geïnspireerd eventueel door allerlei toverboeken, die nog steeds de ronde doen. Wij durven in deze geen stelling te nemen, maar wij erkennen in ieder geval de mogelijkheid van duivelse toverij. Daarentegen zijn wij ervan overtuigd, dat ieder beroep op duivelse interventie ontbreekt in die alledaagse bijgelovige praktijken, waarover boven sprake was.

---

[74]) Wij kunnen hier niet ingaan op het verschijnsel van de wonderdokters in het algemeen; wij merken slechts op, dat dit verschijnsel o.i. niets te maken heeft met de „ars sanitatum" in strikte zin. Een goede verklaring van het succes, dat wonderdokters niet zelden oogsten t.a.v. allerlei psychosomatische kwalen en klachten, vindt men bij L. Beirnaert S.J., *Le problème des guérisseurs,* in: *Etudes* 274 (1952) 168-181. Van een gezond critisch standpunt getuigt ook het werkje van M. Oraison, *Médecine et Guérisseurs, (Centre d'Etudes Laënnec),* Paris, 1955; de schr. licht het probleem van alle kanten toe, maar schenkt te weinig aandacht aan de paranormale begaafdheid om ziekten vast te stellen, een begaafdheid die in een aantal gevallen toch wel aanwezig is.

[75]) Vgl. Ph. Schmidt S.J., *Neuzeitlicher Hexenwahn,* in: *Stimmen der Zeit* 152 (1952-1953) 389-392; Idem, *Dunkle Mächte. Ein Buch vom Aberglauben einst und heute,* Frankfurt a./M., 1956, blz. 245-254.

[76]) K. E. Koch, *Seelsorge und Okkultismus,* Wüstenrot, 1953.

In heidense landen zijn magiërs geen zeldzaam verschijnsel. Wij zullen ons niet wagen aan een definitie van magie [77]) noch aan een omschrijving van het maleficium (hekserij), dat daarvan een onderdeel vormt [78]). In ieder geval staat het wel vast, dat men niet alle uitingen van magie over één kam mag scheren. De zg. witte magie, die op iets goeds gericht is en in het openbaar wordt uitgeoefend door priesters of dorpshoofden, is vrij onschuldig. De verklaring van de verschijnselen zal men moeten zoeken deels in een primitieve wetenschap, die over middelen beschikt waarvan de werkdadigheid aan die volkeren onbekend is, deels in een paranormale begaafdheid. De „ars sanitatum" van de medicijnmannen bv. heeft niets te maken met duivelse kunst; ze is natuurlijkerwijze goed verklaarbaar. Omdat echter de medicijnman zelf niet weet, dat zijn primitieve geneesmiddelen inderdaad min of meer werkdadig zijn, vult hij vaak de vermeende tekorten aan door de goede geesten te hulp te roepen. Daarbij maakt hij dan gebruik van allerlei magische middelen (formules, tekens, wonderlijke handelingen, amuletten), waaraan hij een soort sacramentele kracht toeschrijft, in de mening aldus de goede geesten te kunnen dwingen hem te helpen in zijn strijd tegen de kwade geesten. Ongetwijfeld schuilt hier het gevaar dat de cultus misvormd wordt, maar een beroep op de duivel ontbreekt zeker.

Minder onschuldig is de zg. zwarte magie, die op iets kwaads is gericht en in het geheim wordt uitgeoefend door de tovenaars. Met hun bedrog, gecamoufleerd door allerlei magische handelingen, stichten zij veel kwaad; en de malefici onder hen schrikken niet terug voor grove misdaad. In de film „Un Missionnaire" kan men de Afrikaanse tovenaars aan het werk zien! Hier wordt inderdaad somtijds een uitdrukkelijk beroep op kwade geesten gedaan en wellicht zijn bepaalde feiten aan duivelse invloed te wijten; maar gewoonlijk zijn de resultaten, die dergelijke malefici tot stand brengen, uit natuurlijke oorzaken verklaarbaar. Zij bedrijven een ernstige zonde tegen de religio, voor zover zij hun immorele praktijken met religieuze motieven omkleden; maar de zonde van duivelse toverij zal men ook bij hen zelden aantreffen. Het spreekt overigens van zelf, dat de duivel er zeer mee gebaat is deze toverij in stand te houden, o.a. omdat zij een ernstige belemmering vormt voor het werk der missionering.

---

[77]) Vgl. J. P. Michels O.P., *Rond een definitie van magie*, in: *Studia Catholica* 26 (1951) 247-260.

[78]) Vgl. P. Charles S.J., *Rapport d'introduction*, in: *La sorcellerie dans les pays de mission. Hekserij in de missielanden. Verslagboek van de XIVe missiologische week van Leuven, (Museum Lessianum, Section missiologique*, N° 25), Bruxelles-Paris, 1937, blz. 12-34. De critiek, die deze gezaghebbende missioloog uitoefent op de theorie van het pactum implicitum, is voor ons een belangrijke steun: „Nos théologiens de jadis ont bien pu conclure à l'aide de raisonnements, souvent d'ailleurs caducs, que le pacte implicite avec le démon était à la base d'une foule d'opérations suspectes; ce qu'il importe d'abord de savoir, c'est ce que représentent ces opérations aux yeux et dans l'esprit de ceux qui les accomplissent" (blz. 20). In dit verslagboek vindt men ook een uitstekende inleiding van A. de Bil S.J., *La sorcellerie dans l'histoire ecclésiastique*, blz. 179-193. - Jos. Creyghton S.J., *Magia en maleficium in de moraaltheologie*, blz. 307-323, verdedigt met vuur het traditionele standpunt.

Besluit

Bijgelovigheid is een veel voorkomend verschijnsel, dat om meerdere redenen allerminst onschuldig is. Het is schadelijk voor de psychische gezondheid, gelijk Koch aan de hand van een aantal sprekende voorbeelden laat zien [79]); het heeft in verschillende opzichten een nadelige invloed op het zedelijk leven; en vooral het betekent een misvorming van de godsdienstige levenshouding [80]). De duivel heeft er dan ook alle belang bij de mensen gevangen te houden in de ban van hun bijgelovigheid, zodat wij met recht vele uitingen van bijgelovigheid op dezelfde wijze aan zijn invloed toeschrijven als wij in het algemeen het kwaad, dat in de wereld geschiedt, op zijn rekening zetten [81]). Maar van duivelse bekoring naar pactum implicitum is een grote stap, die wij in de meeste gevallen niet verantwoord achten. Wel verre van een reële verklaring te bieden van de verschijnselen, schijnt de leer van het pactum implicitum eerder zelf een uiting te zijn van bijgelovigheid. En dit bijgeloof heeft bittere vruchten opgeleverd! „In der moraltheologischen Bewertung des Aberglaubens, nach der eine superstitio immer eine implizite idololatria enthalten sollte, liegt eine wichtige Erklärung für den Hexenwahn und die Hexenverfolgungen", aldus luidt de eerste stelling, die Pater Zwetsloot bij zijn promotie verdedigde en waarvoor hij de bewijzen heeft neergelegd in zijn proefschrift [82]). Afgoderij en duivels bijgeloof kan men onder één noemer brengen; maar het uitgebreide terrein van menselijke bijgelovigheid dient men daarvan gescheiden te houden.

Maastricht, October 1956 ALPH. VAN KOL, S.J.

SUMMARY

Idolatry is a sin against the virtue of religion because by it divine honour is offered to a false god or to an image in which the godhead is either thought off as present or at least as represented. The sin of idolatry really occurs, either as „idololatria materialis" or as „idololatria formalis". The various forms of honouring God, however, which are found amongst pagan peoples should not be considered as idolatry because they often are founded on a real belief in God. The authors of the handbooks, it would seem, brand all these forms of honouring God more or less as idolatry. This is clearly shown in the fact that they distinguish between „idololatria perfecta" and „idololatria imperfecta" as subdivisions of the „idololatria formalis". The „idololatria perfecta" while being the result of a subjective opinion, would, according to them, nevertheless be considered a sin of idolatry even if it

79) Vgl. zijn werk, in noot 76 aangehaald. De schr. beweert herhaaldelijk, dat de personen, bij wie hij psychische afwijkingen constateerde als gevolg van occulte praktijken, tevoren geheel normaal waren. Zou dit werkelijk zo zeker zijn? Wij durven het te betwijfelen.

80) Vgl. Häring, *o.c.*, blz. 720-721.

81) S. Thomas' leer over duivelse bekoring (vgl. I 114, 1-3; I II 80; *Q.D. de Malo* 3, 3-5) kan dus ook hier worden toegepast.

82) Vgl. zijn werk, in noot 41 aangehaald.

be a sin of lesser quality than the ,,idololatria imperfecta" is. Would not it be better to omit this distinction from the handbooks?

According to the traditional opinion sooth-saying and sorcery must be counted as specific sins against the virtue of religion because they contain a ,,cultus rei indebitae sc. daemonis". The fact that an superstitious person very seldom invoces the help of the devil consciously, does not change the matter: his superstitious action objectivily taken, is an appeal to the devil because it applies means to obtain an effect for which these means in the natural order of things do not suffice. Even if he rejects the appeal to the devil purposely, his superstitious action would nevertheless imply an appeal to the devil implicitly (a ,,pactum implicitum cum diabolo") and therefore because of its ,,idololatria implicita" be called ,,superstitio" — the same as obvious idolatry.

Without any doubt to commit sooth-saying and sorcery with a conscious appeal to the devil is a sin of devil-worshipping. But this very seldom occurs. Much more frequently sooth-saying and sorcery is practised without any conscious appeal to the devil. These cases therefore should not be considered as devil-worshipping but much more as superstitious actions. The traditional doctrine of a ,,pactum implicitum", which tends to brand every superstitious action as formal devil-worshipping is a marked example of a logical deduction which does not sufficiently take into account the reality of human life. In his superstitious actions man does not act according to abstract principles and logical arguments but as driven by magical powers which he considers to be latent in innumerable happenings ,,aus unlogischen Süchten der Seele" (HÄRING). This magical power belongs to the objective structure of every superstitious action and the means that are used exhibit the same magical cloak.

Distinction should therefore be made between sooth-saying and sorcery in the strict sense of the word as devil-worshipping (with conscious appeal to the devil implicitly or explicitly) and sooth-saying and sorcery in a larger sense (without this conscious appeal to the devil). This distinction helps us to judge the many forms and practises of superstition which are found both in our own world as well as in the mission-countries; it will help us to harmonize the moral code with the moral consciousness of the people. The authors of moral handbooks who on the one side call every superstition ,,mortale ex toto genere suo" but on the other side exculpate practically everyone from mortal sin, because of his ignorance or simple-mindedness, prove by the induction of this ,,deus ex machina" the internal weakness of their mental construction.

EEN FILOSOFIE VAN HET SOCIAAL PROBLEEM

„Dit boek gaat over de theorie der sociale verhoudingen. Het bedoelt een begrip te geven van de werkelijkheid."

Het is natuurlijk niet enkel om wat variatie in de bladspiegel te brengen dat bovenstaande passus uit het boek van Dr. P. De Bruin, *Het Sociaal Probleem* [1]), aan deze bespreking voorafgaat. Mogelijk laten deze nuchtere zinnetjes aan de lezer een lichtelijk humoristische klank horen, die zeker niet op de plaats waar ze in het boek voorkomen, bedoeld werd, maar die ze enkel te danken hebben aan hun isolering. Wat er ook van weze, ze geven perfect de betekenis weer van deze filosofisch merkwaardige en uitzonderlijk knappe studie; want deze handelt inderdaad over de *sociale verhoudingen* en verschaft inderdaad een inzicht in wat men hun *werkelijkheid* kan noemen. Het is wel de moeite waard dit even te onderstrepen, omdat in de meeste werken, die zich aankondigen als sociologische studies — en dus uiteraard over het sociale willen handelen — in feite nochtans dit sociale maar uiterst summier of zelfs helemaal niet *als zodanig* bekeken wordt, terwijl onmiddellijk (en derhalve onvoorbereid en voorbarig) wordt overgegaan naar de verschillende wijzen waarop dit sociale zich voordoet als reeds vergroeid met de concrete — en dus reeds heel wat meer en andere dan louter sociale elementen bevattende — gemeenschapsvormen als familie, staat, natie, vrije verenigingen, massa, enz. M.a.w. zij ontdekken het sociale pas wanneer het reeds in verband staat met andere menselijke waarden als moraal, kunst, recht, politiek, economie, godsdienst, spel, enz., met het gevolg of althans met het gevaar, dat zij reeds van te voren voor zichzelf de werkelijkheid die ze verklaren willen, door een verkeerde methode om haar te benaderen enigszins in de war brengen. Kortom *het sociale zelf* gaat in deze sociale beschouwingen enigszins verloren, nl. het *mens-bindende* als zodanig, dat in alle met menselijke waarden geconcretiseerde vormen van maatschappelijkheid werkzaam is. Tot niet gering nadeel voor heel de sociologie:

„Het juist bepalen van de definitie en het werkterrein van het sociale zou een groot hulpmiddel zijn voor de sanering der sociologie. Zij is nu een wetenschap, die wel over het sociale handelt, maar praktisch ook vele sociale verschijnselen van andere aard mee opneemt, zonder de twee elementen: toepassing en zelfstandigheid van het sociale, goed in het oog te houden. Sociologie wil per se geen godsdienst,

[1]) Dr. P. De Bruin S.J., *Het Sociaal Probleem*, Standaard-Boekhandel, Antwerpen-Amsterdam, 1956, 311 blz., geb. 230 B.frs, *f* 17,50, ingen. 190 B.frs, *f* 14,50.

moraal, kunst, wetenschap enz. zijn, ook geen huwelijks- en familieleer van primitieven en ontwikkelden, maar leer van de maatschappelijkheid van de mens als zodanig. Consulteert men de bestaande sociologieën, dan vindt men veel over groepsvorming, gezin, familie, politieke partijen enz., veel over de sociologie van het recht, de godsdienst, de moraal, de cultuur, de kunst en wetenschap, en weinig over het sociale of verbindende als zodanig.

De bijzondere groepsvorming geschiedt altijd op grondslag van menselijke waarden of belangen; het eigene van het sociale is, dat het de mens met zijn medemens verbindt louter op grondslag van menselijkheid. Alle bijzondere ontmoetingen worden geconditioneerd door de algemene ontmoeting, die mens met mens verbindt, omdat zij samen mensen zijn en samen als mensen willen leven" (48).

De realisering dezer fundamentele binding geschiedt tegelijkertijd op de verschillende niveau's waarover de menselijke existentie zich verspreidt: zij gebeurt *instinctief, verstandelijk* en *redelijk* en kan op al deze niveau's afwijkingen vertonen, die echter nooit de algemene regel kunnen worden, want dit zou meteen de verwoesting der samenleving betekenen. Intussen blijft deze samenleving bestaan, wat er op wijst dat de perversie geen algemeenheid bereikt.

Pas de *redelijkheid* geeft aan het sociale zijn definitief karakter van „vereniging-in-menselijkheid". Het wordt een essentiële zijnswijze waarin de mens zelf zichzelf uitdrukt, een „eenheid-in-vrijheid", die eigenlijk pas ten volle „sociaal" kan genoemd worden. Het *instinct* daarentegen realiseert nog enkel de natuurlijke en — hoe specifiek menselijk ook — toch nog grotendeels animale onderlinge *afgestemdheid* der individuen op elkaar. Het *verstand* gaat hier reeds boven uit door zijn *berekenen* van de voorwaarden, die een verbetering der wederzijdse belangen en behoeften conditioneren. De *rede* pas maakt de mensen onderling één in geest van vrijheid:

„Zij maakt (de mens) tot een zelfstandig en vrij mens, doordat hij zich tegenover de anderen als mens kan handhaven en in de anderen zijn vrijheid als mens verovert. De vereniging komt dus niet door de natuurkennis tot stand noch door berekening, maar door een vrijwillige, spontane keuze. Zijn eigen vrijheid kiezend en uit deze vrijheid handelend, kiest de mens meteen de vrijheid van anderen en het gemeenschappelijk leven in vrijheid met anderen" (51).

Ongetwijfeld realiseert heel deze socialiteit zich in de concrete verwerkelijking van alle levenswaarden die de mens uitmaken. Wat niet belet dat deze socialiteit op zich als een *eigen moment* van het menselijk bestaan, ook weer zijn waarde heeft op zich. Het is voldoende om haar te zien op de steeds aanwezige achtergrond van het *on-sociale* of *a-sociale* (voortkomend zowel uit de perversie van het instinct, uit de verkeerde berekeningen van het verstand als uit de kwade wil der redelijkheid) om dit te beseffen. Ook heeft het sociale een gedeeltelijk eigen vorm van concretie. Dit is namelijk het *sociaal verkeer*.

Hiermee is het onderwerp van dit boek (en meteen van de sociologie) wel voldoende gesitueerd. Alleen wil dit werk nu precies geen louter wetenschappelijke sociologie zijn, maar wel — steunend natuurlijk op de wetenschappelijk-sociologische beschrijving van het fenomeen van het sociaal ver-

keer — een filosofie ontwerpen van het sociale en van het zgn. *sociaal probleem*. Het wil dit fenomeen tot in zijn laatste gronden doorzien en het aldus filosofisch verhelderd en verklaard aan de sociologen teruggeven. De lezer hoeft er echter niet voor bevreesd te zijn, dat deze beschouwing van het sociaal fenomeen vanuit een filosofisch standpunt, dit fenomeen tot een abstractie zal verdunnen. Echte filosofie is allesbehalve abstract, zij is integendeel een transparant maken van de realiteit als zodanig. Abstractie kan men de filosofie verwijten wanneer ze dit niet doet. Ten onrechte nochtans wordt haar vaak dit verwijt toegestuurd door degenen die het menselijk begrijpen — op een trouwens zeer on-redelijke wijze — binnen de grenzen van het enkel verstandige willen beperken. Het louter verstand, hoe statistisch en wetenschappelijk het ook gewapend weze, is tot een volkomen menselijk inzicht in de werkelijkheid nog niet in staat.

Het denken van P. De Bruin beweegt zich van het begin tot het einde binnen het fenomeen zelf der sociale werkelijkheid en met name binnen deze werkelijkheid zoals ze zich onder de vorm der zgn. actuele sociale kwestie voordoet. Een verklaring van deze kwestie kan echter maar serieus ondernomen worden op grond van een inzicht in het sociale leven waarbij de gebondenheid aan een of ander historisch moment, overschreden wordt. Het eerste deel van het boek wordt aan het winnen van dit inzicht besteed. Het moet de sleutel worden tot de rest en vraagt dan ook een aandachtige lezing, die zich trouwens al dadelijk met verrassende helderheden beloond ziet.

Dit eerste deel bevat natuurlijk nog heel wat anders dan een gevarieerd herhalen, dat het sociale sociaal is. Ongetwijfeld is de basis van het sociale de verbondenheid der mensen in hun mens-zijn, nl. hun *solidariteit*. Doch dit nog onmiddellijk begrip van het sociale openbaart alras een hele structuur waarvan de zgn. *rivaliteit* het ferment is. Zoals trouwens de solidariteit zelf, is deze rivaliteit een uiterst ambivalent en zelfs ambigu begrip: zij kan zowel de enkeling als de gemeenschap ten goede of ten kwade strekken. In ieder geval als *positieve* rivaliteit is zij voor het gezonde sociale leven even onmisbaar als de gebondenheid als zodanig. In zover zij zich realiseert in de instellingen schept zij de *sociale verhoudingen*. Dit zijn namelijk de vaste vormen der samenleving, die in de geschiedenis gedurig geëvolueerd hebben, maar ook grotendeels deze geschiedenis gemaakt hebben.

Tot de elementen van het sociale horen niet enkel de formele krachten van solidariteit en rivaliteit. Ook elementen van juridische aard, die reeds als inhouden van het maatschappelijk leven kunnen beschouwd worden, maar toch nog formeel genoeg zijn om zelf weer vorm van verdere inhoud te worden, horen hierbij. M.a.w. solidariteit en rivaliteit spreken zich uit in sociale verhoudingen die tot stand komen binnen een *geordende* samenleving, welke op een beheersingssysteem van mensen en stoffelijke goederen gebaseerd is. Solidariteit, rivaliteit en sociale verhoudingen vinden derhalve hun verdere concretie in een verhouding van heersers en onderdanen. De *heersende stand* heeft het beheersingssysteem in handen, maar hij bezit ook nog een aantal kwaliteiten (een *levensstijl*), die hem door de andere standen doet zien als een soort symbool van hogere menselijkheid.

In deze verdere concretisering van het sociale lopen solidariteit en rivaliteit nochtans niet vast; ze zullen integendeel juist dank zij deze concretisering op een meer concrete wijze gaan spelen. M.a.w. de samenleving is niet gestructureerd in gefigeerde verhoudingen. Deze zijn integendeel essentieel mobiel en de sociale *klassen* staan steeds in een verband van *rivaliteit*. Op een meesterlijke wijze schetst P. De Bruin de verschijningsvormen, de ontwikkeling en de blijvende oorzaken van deze rivaliteit, meteen aantonend hoe Karl Marx deze rivaliteit — als „klassenstrijd" — veel te kort heeft gezien en haar niet tot een werkelijk sociaal element heeft weten te verheffen. In de opvatting van P. De Bruin wordt klassen-rivaliteit slechts een moment in de ontwikkeling der klassen-solidariteit: „Zij ontstaat uit solidariteit en zij leidt tot solidariteit in een soort nooit eindigende reeks. Alle oplossing van een sociale kwestie is tevens een inleiding tot een nieuwe sociale kwestie" (78). De sociale kwestie bestaat dus in een gedurige ontwikkeling, die in de geschiedenis zowel haar kleinere als haar grotere verschuivingen en omwentelingen heeft gekend.

Vanuit deze beschouwing wordt nu vanzelf de toegang geopend naar een filosofie van de sociale kwestie zoals deze zich in de tegenwoordige tijd stelt. De Franse Revolutie schafte al de sociale voorrechten af en proclameerde de algehele gelijkheid van allen. Maar het afschaffen van alle voorrechten was nog niet identiek het tot stand brengen van een gelijkheid van iedereen inzake geschiktheid en bekwaamheid. De aanvankelijke, in feite nog abstracte gelijkheid, die het resultaat der revolutie was, concretiseert zich dan ook eens te meer in een tegenstelling van een nieuwe „Herr- und Knechtschaft", ditmaal de tegenstelling van de „bourgeois" en de „proletariër". De *bourgeois* is de man „die geen voorrechten meer heeft in eigenlijke zin, maar wel beschikte over machtsmiddelen" (85). De bourgeois verschilt van de *grand seigneur* van de vroegere tijd doordat hij zelf werkt en winst maakt, maar hij mist diens hogere levensstijl. Zijn economisch succes zelf brengt hem tot sociale macht, terwijl hij anderzijds „met zijn winststreven en zijn macht zijn eigen graf graaft" (93). Dit winststreven immers heeft een enorm economisch apparaat tengevolge en een geweldige toename van het proletariaat, alsmede een verscherping van de levenstoestanden waarin de proletariërs verkeren. Het ontstaan van het proletariaat is niet uitsluitend te wijten aan de verheffing van de bourgeois (tot kapitalist). Dit is wel de centrale oorzaak, maar er komen nog heel wat complexe omstandigheden bij, die P. De Bruin zeer nauwkeurig analyseert. Heel dit complex brengt de proletariër hoe langer hoe meer in een *onmenselijke* levenssituatie. Een *nieuwe klassenrivaliteit* is van dit alles het gevolg. Zij „ontstaat uit het feit, dat de bonte massa der bezitloze en solidariteitsloze arbeiders door hun positie gedwongen worden te komen tot een steeds groeiende solidariteit, die zich richt tegen de andere partij (der burgers), die hen in toom houden" (99). Deze verhouding ontwikkelt zich geleidelijk tot een „groeiende onzekerheid van de burgers in hun verworven machtspositie en een groeiend bewustzijn van de arbeiders in hun eigen kracht" (101). Doch weer mag men deze ontwikkeling niet simplificeren, zoals maar al te vaak gebeurt. Zo

hebben de arbeiders bij de burgers dikwijls hun beste bondgenoten gevonden. Zielzorgers gingen zich moeien met de verheffing van het volk, welmenende burgers sloten zich bij hen aan en het waren „burgers als Karl Marx, Engels en Lassalle" (104) die aan de arbeiders het parool gaven. Kortom:

> „De klassenrivaliteit is een veel ingewikkelder geval dan de blote tegenstelling van economische ondernemers en proletariërs, uitbuiters en uitgebuiten. Zij kan dus ook nooit de eenvoudige oplossing hebben, die Marx zich voorstelde: de vereniging van alle proletariërs om de macht van de ondernemers over te nemen. Alle onderdelen van het maatschappelijk leven waren er bij betrokken. Het staatsbestuur, zijn ambtenaren en functionarissen, de vrije beroepen, de kleine zelfstandige ondernemers, de handel, het bankwezen en andere beroepen. Waar zouden de arbeiders zonder ontwikkeling zo maar ineens alle kennis, ervaring, traditie, organisatie vandaan halen, om door een dictatuur van het proletariaat de eigendom van de ondernemingen over te nemen? Slechts een geleidelijk proces kon tonen, wat er in de klassenrivaliteit aan mogelijkheden van verbetering en zelfs aan mogelijkheden van nieuwe strijd zat" (104).

Uit deze nieuwe klassenrivaliteit is de huidige sociale kwestie geboren. Deze is veel meer dan een loutere kwestie van lotsverbetering van de arbeiders. Zij is, in haar volle realiteit gezien „de vraag naar een hergroepering van de sociale geledingen en verhoudingen in dienst van economie en cultuur" (106). Op de spits gedreven wordt zij éénzijdig: zij wordt dan een „klassen-strijd", een strijd op leven en dood, in plaats van een vruchtbare „klassen-rivaliteit" te worden ten leven. De overdreven oppositie heeft haar weerslag in beide partijen onder de vorm van een overdreven éénzijdige, kortzichtige en in de grond inauthentieke solidariteit, want geen solidariteit meer van *mensen als zodanig*. Beide partijen „hechten (dan) óf zoveel aan hun rechten dat zij niet, tenzij gedwongen de nieuwe verhoudingen erkennen, óf zij hebben zich tot een zo grote solidariteit opgewerkt, dat zij de noodzakelijke gevolgen van de oplossing der spanningen niet willen erkennen" (106). Hoe weinig de werkelijke sociale kwestie in een dergelijke wederzijds-éénzijdige tegenstelling vervat ligt, blijkt al dadelijk, wanneer men inziet hoezeer de bezitsmentaliteit die eigen is aan de burger ook de arbeider bezielt, en hoezeer b.v. de looneisen van de arbeiders gedeeld worden door een enorme groep van burgers, als onderwijzers en leraren, ambtenaren en intellectuelen, medici en specialisten, enz. Wat in de huidige sociale kwestie verder nog nieuw is, is dat zij in het teken is komen te staan van een bewuste rationaliteit. De sociale verhoudingen worden thans uitdrukkelijk gezien in het licht van een theorie over de geschiedenis:

> „Tot nu toe hebben de mensen uit een geestelijk instinct met elkaar gestreden over sociale voorrechten en sociaal prestige. In het vervolg zullen de mensen zich eerst afvragen, wat de ontwikkeling voor hen aan onvermijdelijks in petto heeft en zij zullen de strijd om hun belangen daarmee bewust in overeenstemming trachten te brengen, omdat zij weten dat zij anders om hun hoogmoed of eigenzinnigheid of egoïsme zullen gestraft worden" (117, 118).

P. De Bruin maakt van deze theorieën een scherpzinnige analyse, die we alleen maar zouden schaden door ze hier fragmentarisch te willen weer-

geven. Het gaat hier natuurlijk vooral over het marxisme met zijn communistische en socialistische varianten. Stond het liberalisme gewoonweg buiten de werkelijkheid, het marxisme van zijn kant heeft zich van deze werkelijkheid een in menig opzicht geforceerd begrip gevormd. Mede onder invloed van dit begrip en tevens niettegenstaande zijn geforceerdheid, is de sociale ontwikkeling haar gang gegaan, waarbij nog heel wat andere factoren dan theoretische gewerkt hebben. De sociale kwestie heeft zichzelf gaandeweg gestructureerd tot een *sociale politiek* en de arbeiders hebben zich tevens tot *zelfhulp* verheven. Het ontstaan der *vakverenigingen* heeft de sociale kwestie uit haar onbestemdheid bevrijdt en haar gebracht tot een stadium van *wederzijdse onderhandelingen* en tot een systeem van *sociale zekerheid*. Deze laatste verstrekt de arbeiders een vast economisch fundament waarop de sociale verhoudingen (en dus niet enkel de stand van de arbeid) opnieuw kunnen georganiseerd worden.

De huidige ontwikkeling van de sociale verhouding heeft gevoerd tot een *nieuwe solidariteit* en doet dit gaandeweg steeds meer. Deze kan uiteraard *geen definitieve oplossing* der sociale kwestie zijn. Zij is een *actuele* en dus *voorlopige* oplossing waaruit naar alle waarschijnlijkheid *nieuwe spanningen en problemen* zullen oprijzen, die nog niet voorzien kunnen worden. Een eerste fase dezer nieuwe solidariteit is wat de auteur noemt „een groepering van de strijdkrachten en een voorlopige strategie" (167). Haar concrete vorm vindt deze strategie in de *collectieve arbeidsovereenkomsten*. Ook bouwt deze solidariteit zichzelf op uit groepen van gelijkgezinden en gelijkbelanghebbenden en zij kan dus met recht een *corporatieve orde* genoemd worden. De *algemeenheid* van dit corporatisme is iets nieuws. Kan men in vroegere tijden reeds een zeker corporatiesysteem vinden, dan was dit toch altijd zeer beperkt en steeds ondergeschikt aan een hoger beheersingssysteem, dat zeker door een heel andere geest bezield werd. Het corporatisme moet de bestaande belangengemeenschappen volgen, m.a.w.:

> „Er mogen geen arbeiders en ondernemers meer zijn, die als vijanden tegenover elkaar staan. Er moeten slechts bedrijfsgenoten zijn, die weten, dat zij beginnen met eenzelfde belang te hebben en de tegenstellingen of rivaliteiten op de grondslag van begrip voor dit gemeenschappelijk belang moeten uitvechten" (173).

Een eigen kleur krijgt het nieuwe corporatisme door het feit dat het enerzijds *alle* beroepen omvat en anderzijds rekening moet houden met de zeer verschillende grootte der ondernemingen. Tot de organisatie der nieuwe solidariteit horen o.m. de *ondernemingsraden*, die aan de arbeider een sociale gelding geven binnen de onderneming waarmede hij verbonden is, en de *bedrijfsraden*, waarin leiders en arbeiders „door democratisch overleg en door afvaardiging de kennis en de praktijk van een gezonde bedrijfsvoering verzekeren" (182). In verband met de hedendaagse Nederlandse en Belgische wetgeving worden deze instellingen uitvoerig besproken en verdedigd. Waarmee natuurlijk weer verdere kwesties samenhangen als *medezeggingschap*, *concurrentie* en de precaire situatie van de zgn. *middenstand*. De voornaamste taak der bedrijfsorganisatie is volgens P. De Bruin: „de concurrentie aan de solidariteit ondergeschikt te maken en (anderzijds) zo-

veel concurrentie toe te laten of voor te schrijven als voor de solidariteit vruchtbaar werkt" (183). Zij is dus gericht tegen een verkeerd soort van solidariteit, nl. de *concentratie*.

> „De tendens tot concentratie... had o.a. het desastreuze economische gevolg, dat niet meer kon uitgemaakt worden of de grote bedrijven efficiënter werkten dan de kleine. Het succes was namelijk geen teken meer van economische vruchtbaarheid. Het kon evengoed resulteren uit de overmacht. En de ondergang was geen teken van slecht beheer, omdat het evengoed een gevolg kon zijn van de oneerlijke concurrentie-methoden van het grootbedrijf. Oneerlijk noemen wij dan alle concurrentie-methoden, die het succes niet danken aan een betere dienst aan de gemeenschap. De concentratie dankt haar succes misschien alleen aan haar grotere macht" (184).

Binnen deze *nieuwe solidariteit* worden nochtans de *standen* niet opgeheven, wel zijn ze onderhand enigszins van vorm en uitzicht veranderd. Niettegenstaande alle solidariteit blijven de mensen bestendig onderling verschillen. Verschil en verscheidenheid van natuurlijke geaardheid, van talent, goed gebruik van talenten, ontwikkeling, verschil ook van feitelijke maatschappelijke functie, enz. zullen steeds een reëel onderscheid in het mens-zijn ten gevolge hebben. Nochtans noch maatschappelijke functie, noch ontwikkeling, noch bezit of inkomen bepalen iemands stand. Want elke poging om de stand volgens deze verschillen te bepalen wordt door de werkelijke verhouding der standen tegengesproken. Wat de huidige stand fundeert meent P. De Bruin, dat is: een solidariteit-in-sociaal-verkeer, een *levensstijl* alsmede de voorwaarden van ontwikkeling en omgang, die als de middelen zijn welke dit sociaal verkeer mogelijk maken. Meerheids- en minderheidsgevoelens gaan onvermijdelijk met dit verschil gepaard. Wat met dit alles bedoeld wordt, verduidelijkt zich uit de zeer juiste opmerking, dat „de sterke momenten van het standsgevoel de vrouwen zijn, die het juist in de ontwikkeling niet ver gebracht hebben — deze laatste tussenzin is natuurlijk restrictief bedoeld en niet algemeen! — behalve dan in die ontwikkeling die juist bij levensstijl en sociaal verkeer behoort" (201). Zo bekeken, is de stand eerder in belang toegenomen. Hij heeft m.a.w. meer een waarde op zichzelf gekregen en wordt meer als zodanig *uitgeoefend* zou men haast kunnen zeggen. „Hij is geworden tot een natuurlijke, vanzelfsprekende, spontane solidariteit van mensen met dezelfde levensstijl". Huwelijksgemeenschap, disgenootschap, conversatie en gewone sociale omgang volgens willekeurige vormen, die aan deze omgang gesteld worden, zijn van deze levensstijl de voornaamste exponenten. De huidige stand berust bijgevolg niet op uitwendige voorrechten. Met de onmiddellijke consequentie dat de moderne stand bijzonder kwetsbaar is.

De waardering van de standen wordt nog steeds door standvooroordelen in de weg gestaan. Maar, voorziet P. De Bruin, het vooroordeel zal op de duur wel voor het oordeel moeten wijken „en de stand zal zich moeten terugtrekken tot wat hij in de tegenwoordige tijd in wezen is: het groeperen van de mensen in intieme kringen van sociaal verkeer" (203). Het *verschil*, zou men kunnen zeggen, zal plaats moeten maken voor een eenvoudige *verscheidenheid*, die meteen een spontane en vrije verscheidenheid zal wezen.

Een dergelijke spontane verscheidenheid, waarin iedereen volgens eigen aard en situatie gemeenschappelijk zichzelf kan zijn en de menselijke waarden beleven kan, is in staat om het *ouderwetse onderscheid* tussen de mensen te transcenderen: „in deze zin en in deze zin alleen is er (dan) een klasseloze maatschappij" (253) en vindt de burgerlijke klassenrivaliteit een eindpunt, waarop de twee klassen in elkaar opgaan, om deze eenheid weer tot een hogere, spontane en in een zekere zin gelijkwaardige verscheidenheid vrij te laten.

Op het derde deel van het boek, waarin de sociale verhoudingen in verband met de algemene samenleving — vooral onder haar aspecten van godsdienst, recht en economie (sociale staat, sociale arbeid, sociale economie, eigendom, maatschappelijk werk, enz.) beschreven worden — zullen we hier niet verder ingaan. Niet omdat dit deel minder belangrijk zou wezen, maar omdat wat reeds gezegd werd, een voldoende idee geeft over de inhoud van dit werk en over zijn hoofdbedoeling, nl. „aan te tonen, dat er een wetenschap van het sociale behoort te bestaan, welke de voornaamste algemene categorieën van die wetenschap zijn en dat deze wetenschap nieuw is" (297). Zoals in geen ander wordt in dit boek, waarvan de oorspronkelijkheid wel niemand ontgaan zal, de eigenlijke *menselijke zin* blootgelegd van het sociaal probleem in zijn moderne verschijningsvormen. Het zal menigeen duidelijk maken, dat wat vaak „de sociale kwestie" genoemd wordt, in feite dikwijls maar een zeer verkorte voorstelling van deze kwestie is ofwel een zo éénzijdige beklemtoning van één van haar aspecten, dat een werkelijke oplossing — hoe weinig definitief deze dan uiteraard ook kan wezen — hierdoor niet in het verschiet kan worden gesteld.

De auteur zelf noemt zijn boek „een waagstuk", maar toont meteen aan, dat stellingen omtrent de actuele sociale kwestie — indien ze niet totaal overbodig willen blijven — niet anders dan een gewaagde vorm kunnen hebben. Dit om de eenvoudige reden, dat „de actuele sociale kwestie onmogelijk anders kan uitgedrukt worden dan in termen van toekomstige ontwikkeling" (301). Alle praktische sociale theorieën doen dit, alleen zijn ze er zich niet altijd van bewust. Natuurlijk wordt het maatschappelijk inzicht hierdoor enigermate relatief.

> „Het is echter verkeerd de relativiteit van ons maatschappelijk inzicht te overdrijven, of zelfs maar de waarde van onze relatieve voorspellingen te onderschatten. Door fouten te maken in denken en doen, wordt de mens en de mensheid wijs. Wie het fouten maken absoluut wil vermijden, moet zich niet aan wetenschap of hervorming van praktijk wagen. Hem staat geen andere weg open dan de fouten der bestaande routine te continueren en daardoor altijd groter te maken. Juist het ontdekken van de fouten in de maatschappelijke ontwikkeling is de taak der zuivere wetenschap. Zelfs als zij weet, dat zij weer nieuwe fouten zal maken, heeft zij toch het rijk der waarheid en der goedheid in deze wereld gediend, als zij de fouten min of meer juist in hun perspectief van toekomstige ontwikkeling gezien heeft. Het komt er maar op aan de grote lijnen der ontwikkeling, de tendensen, die in de feiten liggen en de normen, die hen beheersen, met zakelijke objectiviteit uit te drukken en de rest aan de toekomst over te laten" (302).

Leuven

L. VANDER KERKEN, S.J.

WIJSGERIGE KRONIEK

Tweede internationaal fenomenologisch colloquium

Krefeld 1-3 november 1956.

Op uitnodiging van de stad Krefeld organiseerden het Husserlarchief te Leuven o.l.v. H. VAN BREDA O.F.M., hoogleraar aan de universiteit van Leuven, en het Husserlarchief te Keulen o.l.v. L. LANDGREBE en K. VOLKMANN-SCHLUCK, hoogleraren aan de Keulse universiteit, een tweede internationaal fenomenologisch colloquium. Het eerste had plaats 12-14 april 1951 in België met een 50-tal deelnemers, hier in Krefeld was het aantal genodigden ruim twee maal zo groot. Dertien nationaliteiten waren vertegenwoordigd, waarbij ook landen van achter het IJzeren Gordijn. Onder de deelnemers bevonden zich intieme medewerkers van Husserl als ROMANO INGARDEN, LANDGREBE, FINK, PATOCKA, Husserlkenners van naam: BERGER, DE WAELHENS, STRASSER, BÖHM, BIEMEL, vele bekende filosofen en ook een groep psychologen o.l.v. BUYTENDIJK. Er waren twee avondzittingen om ook de academici van de gastvrije stad Krefeld te laten meegenieten, terwijl de rest van de dag bijna geheel aan voordrachten en discussies der eigenlijke deelnemers werd besteed. De voortreffelijke organisatie waarbij H. VAN BREDA O.F.M. weer zijn grote talenten toonde, had ook voor een goede vertaaldienst gezorgd. Het geheel zal later in boekvorm worden uitgegeven. Uit de voordrachten met discussie willen wij slechts vermelden hetgeen meer direct het eigenlijke thema der fenomenologie betreft.

De eerste inleiding was onmiddellijk een hoogtepunt. Prof. A. DE WAELHENS, de bekende historicus der wijsbegeerte van de Leuvense universiteit, hield een voordracht over *L'idée phénoménologique d'intentionnalité.* Zijn bedoeling was niet een historisch exposé te geven van Husserls gedachten omtrent de intentionaliteit, maar DE W. wil zichzelf als fenomenoloog bezinnen op eigen filosofie en denkt dan Husserls intentionaliteit door met behulp vooral van Merleau-Ponty.

Bewustzijn is intentionaliteit voor Husserl, zo constateert DE W., maar de vraag is, hoe men deze intentionaliteit moet verstaan. Intentionaliteit is immers niet de relatie tussen twee dingen, of tussen twee psychologische inhouden, maar wezenlijk een act van zin-geven. De gedachte geeft zin aan haar object. Wanneer we verder vragen, wat dit intentioneel bewustzijn is, de vraag stellen naar het *zijn* der intentionaliteit, dan vragen wij naar het wezen van mijn aanwezig zijn bij de dingen waarin ik *geheel en al* opga.

Bewustzijn beduidt: „Ex-sistenz", d.w.z. buiten mezelf gaan staan. Door mijn bewustzijn, dat als intentionaliteit op het andere dan mijzelf is gericht, negeer ik, dat ik een wezen ben, dat in en op zichzelf zou zijn en maak ik

duidelijk, dat ik niet onmiddellijk actuele openheid ben voor het geheel van het zijnde. Weliswaar ben ik virtuele openheid voor dit geheel, maar mijn bewustzijn ontdekt zichzelf niet tenzij als openstaande naar dit of dat. Dit successieve, temporele karakter maakt elke reflexie in Husserls fenomenologie onvolmaakt en onvoltooid. In scholastieke formulering zou men hier DE WAELHENS kunnen verduidelijken voor hen die deze taal beter verstaan: een „reditio completa", zoals bv. Thomas die in De Veritate 1-9 beschrijft, is onmogelijk. Dit zou een primaat geven aan de geest en daarmee het parallelisme der intentionele relatie overwinnen.

DE WAELHENS geeft toe, dat in Husserl zelf deze twee aspecten onopgelost blijven. We horen over het bewustzijn spreken als „constituerend" en moeten tevens aannemen, dat het intuïtie bezit. Hier is dus tegelijk sprake van subjectiviteit, die op een of andere wijze actief is en van empirisme, dat passiviteit van ditzelfde subject t.o.v. het object veronderstelt. Men kan het raadsel dezer tegenspraak slechts oplossen, volgens DE W., als men de fenomenologie beschouwt als een poging de oude tegenstelling idealisme óf realisme te overwinnen. Deze poging bestaat hierin, dat men niet uitgaat van de tegenstelling subject-object, maar het idee der intentionaliteit opvat als identificatie van bewustzijn en openheid. Bewustzijn, zo zegt DE W. met Merleau-Ponty, is: „projet du monde" en daarom nooit direct of in zichzelf te definiëren, maar alleen in de gerichtheid op de ander of het andere. Uiteraard is deze aanwezigheid bij het andere dan zichzelf een eindige aanwezigheid en ligt het oneindigheidsaspect slechts in de mogelijkheid der vele aanwezigheden. Wanneer men het bewustzijn op deze wijze verstaat, dan kan men ook een Heidegger begrijpen, die vanuit Husserls fenomenologie vertrekkend juist door de implicaties van de intentionaliteit consequent het begrip bewustzijn vervangt door „Sorge" en daarmee het rationalisme en zijn erfenis overwint. Kenkritiek heeft voor zo'n „polaire" intentionaliteit geen betekenis meer, want in het bewustzijn zelf is de coexistentie met mensen en dingen wezenlijk. Dit bewustzijn geeft zin aan de dingen en we kunnen het zijn van de mens juist omschrijven als „het geven van zin", mits we hier alle eenzijdige idealistische interpretatie vermijden. Want de eenzijdigheid van idealisme of realisme wordt door de intentionaliteit overwonnen: het bewustzijn in de wereld, het noodzakelijk geïncarneerde bewustzijn.

Uit de in historisch opzicht belangrijke voordracht van ROMANO INGARDEN, die Husserl van zeer nabij meemaakte vooral in de tijd der „Ideen", bleek wel, hoezeer deze opvatting der intentionaliteit verschilt van Husserls eigen mening. Ongetwijfeld blijft er een zekere spanning in Husserls denken bestaan tussen idealisme en realisme, ook zelfs in zijn idealistische tijd, maar de interpretatie in de richting van Merleau-Ponty, zoals DE W. die voorstelt, kan moeilijk met de historische Husserl verzoend worden. Enerzijds geeft DE W. dit toe, anderzijds doet hij toch pogingen Husserl onder deze zgn. consequentie van zijn leer te vangen. Hierbij wordt dan niet gelet op het feit, waarop m.i. INGARDEN zeer terecht wees, dat *absoluut* bewustzijn juist zeggen wil, dat het bewustzijn niet relatief is op de wereld, terwijl de

wereld wel relatief is op het bewustzijn. De vraag komt dan op, zegt I., in hoeverre de intentionaliteit in het absolute reine bewustzijn nog aanwezig is, maar tegelijk in hoeverre hiermee een primaat van het subject gegeven wordt. Of bedoelt Husserl hier een primaat van de geest boven de wereld, zodat beider afhankelijkheid van elkaar van wezenlijk andere aard moet zijn?

Aan deze niet eenvoudige historische vragen wordt in zekere zin door de voordracht van De W. voorbijgegaan. Hij is er goed mee bekend, maar het gaat hem nu om de thematische vraag: wat is intentionaliteit in feite? En hier maakt hij zijn keus. Het gaat er nu om, of deze keus gerechtvaardigd is of aan de fenomenen geweld aandoet. Wij menen het laatste en zouden dit in enige vragen aan De W. willen formuleren. Hoe vindt De W., om met termen van Heidegger te spreken, nog „Sein im Seienden"? Of m.a.w. neemt hij nog aan een identiteit in de zo polair opgevatte intentionaliteit? Is voor hem de mensengeest nog „quodammodo omnia", in de zin dat hij ook werkelijk *alles* is, zodat hij niet slechts openstaat voor een oneindigheid van vele zijnden in opeenvolging, het ene na het andere, een „slechte" oneindigheid, maar voor de oneindigheid zelve, die hij reeds in kiem moet zijn om haar ooit volledig te kunnen bezitten? Een negatie hiervan houdt niet alleen in ontkenning van de mogelijkheid absolute waarheid te kennen, maar zou ook zichzelf onmiddellijk tegenspreken. De vraag zelf van De W. naar het *zijn* der intentionaliteit is in zijn opvatting van intentionaliteit een onmogelijke vraag omdat zij deze polaire intentionaliteit wezenlijk transcendeert. Wel heel terecht prees in de discussie Jean Hippolyte De W. om zijn helder exposé, maar betreurde tevens de duisternis van de inhoud. Diepte der gedachte werd hier aan Franse helderheid geofferd. Dit resoluut partijkiezen voor de ambiguïteit houdt een innerlijke tegenspraak in zich en doet tekort aan het transcendente aspect als zodanig van de mensengeest in de wereld. Het aspect van het in de wereld zijn, van de wederzijdse afhankelijkheid is ongetwijfeld een deelwaarheid, zelfs kunnen we zeggen een verwaarloosde deelwaarheid en we juichen het toe, dat De W. met zoveel nadruk op dit aspect wijst. Maar eenzijdig verabsoluteren van deze deelwaarheid beduidt in zijn consequentie een prijsgeven van mensenzijn en mensenwaarheid aan relativisme. En daarmee doet men niet slechts aan Husserl, maar ook aan de werkelijkheid tekort.

Het was te betreuren, dat de discussie na dit belangrijk exposé van De W., zoals ook na de volgende voordrachten, zich hoofdzakelijk bepaalde tot een wederzijdse verklaring omtrent het eigen standpunt, zonder dat men dit standpunt voldoende tegenover de moeilijkheden van de ander verduidelijkte en met argumenten staafde. De lengte van sommige inleidingen maakte dit overigens wel bezwaarlijk en wellicht ware dit een punt, dat een volgende maal aan de inleiders zou moeten worden voorgehouden: „In der Beschränkung zeigt sich der Meister".

Evenals De W. voldeed aan deze voorwaarde wél de medewerker van Husserls laatste jaren Eugen Fink, wiens voordracht over *Welt und Geschichte* voor het onderwerp der fenomenologie van grote waarde bleek. In het vorig colloquium was Fink opgevallen door zijn pleidooi voor het specu-

latieve denken samen met de intentionele analyse der fenomenologie [1]). Deze keer bood zijn inleiding wederom een verrassing, doordat hij nu in het kenschetsen van het eigen standpunt Nietzsche van de eerste periode zeer nabij kwam en daarmee het speculatieve denken wel zeer vergeten scheen. Het begin van FINKS inleiding is veelbelovend. Hij wijst op het typische van het zijnde „mens", omdat de mens zichzelf begrijpend is en zo tegelijk op zichzelf en voor zichzelf. Daardoor weet hij zich vergankelijk en omvat in zijn heden: verleden en toekomst. Door dit weten is de mens historisch in een meer stricte zin dan elk ander levend zijnde. Wanneer FINK nu verder ingaat op de kwestie wat dit historische van de mens is, dan pakt hij juist het probleem aan, dat DE W. stilzwijgend passeerde, nl. de tweeheid van eindigheid en oneindigheid, die de mens kenmerkt. Hij verwerpt hier het speculatieve — lees: hegeliaanse — denken, dat mens en God identificeert en de eindigheid van de mens alleen ziet als zelfbeperking van het absolute door het absolute, maar tegelijk richt hij de aandacht op het tekort van het marxisme, dat de mens alleen in zijn eindigheid beschouwt zonder relatie met het oneindige. FINK zelf beperkt dan de oneindigheid van de mensengeest tot het eindig weten van zijn eindigheid en openstaan voor de totaliteit der wereld. De vraag blijft, in hoeverre aldus aan het fenomeen van transcendentie en afhankelijkheid samen wordt recht gedaan.

Ook Husserls poging om het historisch zijnde te verklaren kan FINK niet bekoren. Eigenlijk om dezelfde reden waarom hij Hegel verwerpt. FINK interpreteert nl. de reductie der laatste periode als een uittrekken van het kleed der eindigheid om in de scheppende oneindigheid der transcendentele subjectiviteit te treden. Daarmee blijft naar zijn mening het probleem van eindigheid-oneindigheid staan, door de onopgeloste vraag waarom dit oneindige zich dan verbergen gaat onder het masker der eindigheid. Het belangrijke van Husserls oplossing ziet hij in de relatie van het denken met de wereld waarin het menselijk bestaan zijn grond vindt.

In de discussie betwijfelde LANDGREBE, of men de reductie aldus interpreteren mag als een uittreden uit de eindigheid. O.i. terecht, omdat het moeilijke probleem van Husserls idealisme zo al te gemakkelijk wordt opgelost door het niet vermelden der realistische aspecten.

FINK zelf ziet meer mogelijkheden in de oplossing van Heidegger. Heidegger nl., zo zet hij uiteen, wil de eindigheid van de mens sauveren en hem tegelijk openhouden voor het zijn, zodat de eindige mens niet vergoddelijkt wordt. Juist als eindige mens staat hij open voor het „lichten van het zijn", lezen wij in hem de geschiedenis van het zijn. Toch heeft FINK hier nog twee bezwaren. Het zijnsbegrip van Heidegger is hem te vaag algemeen en hij verwerpt een identificatie van de betrekking met de wereld en de betrekking met het zijn. Bovendien spreekt Heidegger slechts over de relatie van de mens met het zijn en verwaarloost het feit, dat de mens man-vrouw is. De fundamentele vormen van de gemeenschap in haar betrekking tot het zijn komen niet tot hun recht.

---

[1]) E. FINK, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, in: *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1952, blz. 53 vlgg.

FINK zoekt een eigen oplossing hierin, dat het historisch zijnde: mens in de wereld extatisch openstaat naar de wereld. Maar dan is deze wereld niet in een ontisch beeld te vatten. Zij is de grote beweging van het verschijnen die de eindige dingen opent en weer terugneemt in haar vormeloze schoot. Deze wereld, aldus opgevat, omvat het hier én het hiernamaals, terwijl de relatie van de mens tot deze wereld wordt uitgedrukt in vijf grondcategorieën. *„Arbeit und Kampf"* banen op zingevende wijze de toegang van de mens naar de wereld, tot het kosmische „πόλεμος πάντων πατήρ" van Herakleitos, als de *dag* van het leven. *„Liebe und Tod"* brengen de mens in die andere a-historische dimensie der wereld, waarin man en vrouw in de beker van het genot de eenheid vinden en in de piëteit voor de afgestorvenen de grenzen van deze wereld hier worden overschreden. Dat is de *nacht* van de kosmische vrede.

Dag en nacht moet men nooit naast elkaar zien, maar ineen, in één grote beweging waardoor de eindigheid zich uitstort in de wijdte en weer verdwijnt in de vormeloosheid. Dit komen en gaan ondergaat de mens in het *spel,* speciaal in de tragedie, als band tussen dag en nacht. Alle menselijke activiteit: cultuur, politiek, metaphysiek, techniek, komt hier tot de diepste kern der universele geschiedenis in dit tragische wereldspel volgens het andere woord van Herakleitos „πᾶν γὰρ ἑρπετὸν πληγῆι νέμεται - alles wat kruipt wordt met de zweep naar de weide gedreven". Uiteindelijk wil FINK slechts op déze vraag de aandacht vestigen: moet de relatie van de mens tot het zijn en tot de wereld worden uitgelegd in de zin van een hybridisch ontische identificatie van de mens met het absolute, die op denkbeeldige wijze de eindigheid opheft, of moeten wij deze relatie verstaan als een extatisch openstaan van de mens voor dat wat geen zijnde is en toch ook niet louter een niets?

Het was te betreuren, dat er wederom in de discussie te weinig tijd overbleef om op deze vraag een goed antwoord te geven. HIPPOLYTE nam zijn toevlucht tot een wedervraag: is deze vlucht in het tragische bewustzijn de enige mogelijkheid of kan de rede nog een synthese vinden. Hierop antwoorde FINK: de spanning tussen „νοῦς" en „χώρα" blijft. Inderdaad, maar wijst ook hier niet wederom reeds het spreken over deze spanning op een gelijktijdig transcenderen van de tweeheid? De mens blijft een mysterie in zijn ineen-zijn van eindigheid en oneindigheid, maar dit mysterie kan slechts lichtend gemaakt worden door een eerbiedig luisteren. Daarop wees FINK in het vorig colloquium, wederom met een citaat van Herakleitos: „οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἕν πάντα εἶναι", het was de grote les geweest van Husserl, en we krijgen de indruk, dat juist deze fundamentele les door zijn leerlingen en volgelingen soms wordt vergeten. Zij zijn niet radicaal genoeg in de „ἐποχή", behouden de eigen vooroordelen en vervangen daardoor het luisteren naar de waarheid door een voortijdig spreken. FINKS oneindigheid in het dodencontact maakt althans sterk de indruk van een voortijdig antwoord, dat het relatieve verabsoluteert en een surrogaat tracht te geven voor die andere dimensie in de mens die niet wordt vermeld: de relatie met dé Oneindige. Alleen het ontdekken

hiervan kan het ineenzijn van relativiteit en absoluutheid, van zijn in de wereld en haar tevens transcenderen, van eindigheid en oneindigheid in dit merkwaardig zijnde, dat mens heet, voor ons lichtend maken. Wellicht, dat een volgend colloquium ons laat luisteren naar een FINK die deze terugval in het mythische vanuit de Logos weer heeft overwonnen.

Tenslotte zouden wij als algemene wens voor een volgende bijeenkomst naar voren willen brengen: tijdig verstrekken, liefst vóór de bijeenkomst, van de inleidingen, om zo het gesprek met meer vrucht te kunnen voeren. Indien dit teveel gevraagd is, dan mogen de organisatoren weten, dat het vele goed, dat zij reeds gaven tot zulke vragen brengt, omdat het anders niet voldoende wordt gewaardeerd.

Nijmegen J. H. NOTA, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, nach dem von Paul KAHLE in der Biblia Hebraica edidit R. KITTEL besorgten Masoretischen Text, unter verantwortlicher Mitwirkung von Prof. D. Dr. L. ROST, ausgearbeitet und geschrieben von Dr. Theol. Gerhard LISOWSKY, Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1. Lieferung, 1956, blz. 1-128, ing. DM 2.60 per aflevering.

Deze fijn uitgevoerde concordans (ofschoon de letter wat klein is) wil voor alle woorden van de hebreeuwse Kittel-bijbel (in de volgorde van Gesenius-Buhl en van L. Köhler) de voornaamste Schriftplaatsen aangeven. Te oordelen naar deze eerste aflevering beperkt zich deze concordans tot de werk- en naamwoorden; kleinere woorden als *'el* („tot"; p. 81), *'ō* („of"; p. 33), of *'im* („indien"; p. 104) worden wel op hun plaats geciteerd, maar er worden geen Schriftplaatsen aangegeven. Waarschijnlijk met de bedoeling om elk citaat op één regel te hebben (elke bladzijde bevat drie kolommen), wordt met een verwijzingsletter in voetnoot aangegeven welk het onderwerp van het werkwoord is (behalve natuurlijk voor infinitieven en deelwoorden). Voor elk naamwoord (dat geordend is onder de verbaalstammen) is een driedubbele sectie voorzien: het naamwoord als onderwerp, het naamwoord als voorwerp, en het naamwoord in een andere functie. Als er bij het naamwoord een suffix staat, wordt onderaan aangegeven welke persoon door dit suffix bedoeld is.

Deze eerste aflevering loopt tot de stam *'āsaf*. Te oordelen naar deze omvang moeten er zowat 16 afleveringen voorzien zijn. Hopelijk zullen deze binnen afzienbare tijd verschijnen. Ofschoon het wel prettig is alle verwijzingen naar *'ādām* bv. of naar *'ah* bijeen te hebben, ziet men moeilijker het nut in van volledigheid voor woorden als *'elōhīm* (pp. 81-100, d.i. ongeveer 60 kolommen) of voor een werkwoordvorm als *wajjō'mer* (pp. 121-23).

J. De Fraine

S. R. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament, (The Meridian Library,* ML 3, New York, Meridian Books, 1956, 13.5 x 20.5, XXVIII + XII + 577 blz., ing. als pocket book $ 1.95, geb. $ 5.00.

Het bezorgen van deze herdruk van Samuel Rolles Drivers klassieke *Inleiding op het Oude Testament als literatuur* was een zeer aanbevelenswaardige opzet van de amerikaanse uitgevers der *Meridian Living Age Books*-serie. Vooral daar deze typische uiteenzetting van de resultaten der „hogere kritiek" reeds lang onvindbaar was geworden. Het is alleen maar jammer dat voor deze louter anastatische reproductie de zesde uitgaaf (1897) en niet de negende (de laatste, in 1914, door Driver zelf even vóór zijn dood nog bezorgde) werd gekozen.

Uitgaande van een geschiedkundig overzicht over de vorming van de OT-ische kanon, biedt S. een zeer ver gedreven analyse van de verschillende Bijbelboeken (de Hexateuch, Jdc tot Kg, de profeten, de psalmen, Spr, Job, de vijf *megillot*, Esd-Neh en Kr.). De nadruk valt telkens op de stijlsoort; daarvan getuigen o.m. de lijsten van karakteristieke uitdrukkingen (Dt: 99-102; P: 131-35; compilator van Kg: 200-202; Dt-Is: 238-40; Jr: 275-77; Ez: 297-98; Kr en Esd-Neh: 535-39). Ofschoon Driver rond 1900 tal van bekende kritische posities innam (de vierbronnen-hypothese, Dt-Is, Dt-Zach, laattijdig ontstaan der psalmen, enz.), moet anderzijds toch gewezen worden op het feit dat hij zeer genuanceerd en gematigd optrad: alles is niet even zeker in de *Quellenscheidung* (V); de jubileum-wet van Lv 25 is meer dan een loutere *paper-law* (57); Dt 17 is wel niet, in de huidige vorm, van Moses, maar deze kan wel raadgevingen gegeven hebben in verband met het instellen van het koningschap (88; 92); het boek Jdc moet reeds als gevormd geheel bestaan hebben vóór de deuteronomistische redactie (166); het Boek Rt kan onmogelijk van de Vde eeuw zijn en houdt geen verband met Esdras' polemiek tegen de gemengde huwelijken (454). Juist wegens die gematigdheid, en mede om de kostbare indices (behandelde onderwerpen - engelse en hebreeuwse termen - citaten), kan deze *Inleiding* van de grootste angelsaksische

vulgarisator der duitse historisch-kritische bijbelwetenschap ook hedentendage nog, veertig jaar na de negende uitgaaf, uitstekende informatie- en interpretatie-diensten bewijzen.

J. De Fraine

Gustav CLOSEN, *Wege in die Heilige Schrift, theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes,* Regensburg, Friedrich Pustet, 1955, 14,5 x 23, 346 blz.

In 1945 verscheen te Brugge bij Karel Beyaert een vertaling van het in 1939 door Gustav E. Closen S.J. gepubliceerde werk: *Wege in die Heilige Schrift.* Prof. J. Coppens schreef in zijn inleidend woord op deze door H. J. Werpse verzorgde vertaling: „Dit werk mag niet de weg opgaan van alle vleesch. Het moet blijven voortleven en het zal ongetwijfeld worden gerekend onder de publicaties die bij ons het meest zullen hebben bijgedragen tot een echt Katholiek Bijbels réveil." Dit woord was slechts een naklank van de lof die dit op zichzelf staande boek, waarin men „de schoonste oudtestamentische bladzijden van een gansch nieuw standpunt uit leert begrijpen, waarderen en beminnen", mocht ontvangen. Ludwig MAURMANN S.J. heeft voor een nieuwe, met enige hoofdstukken vermeerderde uitgave gezorgd. Twee van de toegevoegde hoofdstukken waren bedoeld voor een nieuw boek: *Die Heilige Schrift im Ordo und Kanon der Heiligen Messe.* Zij behandelen Ps. 26 onder de titel: Gebet des Unschuldigen, en Ps 42 en 43 (41 en 42): Von der Sehnsucht nach Gott. Deze twee hoofdstukken werden door een gelukkige beschikking gered toen de gehele nalatenschap een maand na de vroegtijdige dood van de fijnzinnige exegeet door oorlogsgeweld vernietigd werd. Het hoofdstuk Das Herz des Erlösers in den Heiligen Schriften des AT werd, enigszins ingekort, overgenomen uit het Zeitschrift für Aszese und Mystik, Bd. 18, 1943.

Closen benadert het Woord Gods op zeer persoonlijke wijze; zijn boek is geen streng commentaar, ook al speurt men steeds de eruditie van de vakgeleerde, het is ook geen meditatieboek, ook al kan men uit dit boek werkelijk bidden, het is geen boek voor geestelijke lezing, ook al geeft bijna iedere bladzijde voeding aan ons geestelijk leven. In het licht van de blijde boodschap, van de kerkelijke liturgie, van de vele menselijke en christelijke levenservaringen laat de auteur ons innerlijke eenheid zien en smaken van de Verbonden waarin God zich aan de mens heeft willen openbaren. Wij zijn erg dankbaar voor deze tweede, keurig verzorgde uitgave, temeer omdat wijzelf ook door oorlogsomstandigheden dit werk van onze hooggewaardeerde exegeseprofessor te Valkenburg verloren hadden.

H. Geurtsen

Eric VOEGELIN, *Order and History,* I. Vol., *Israel and Revelation,* Baton Rouge 3, Louisiana, Louisiana State University Press, 1956, 16 x 24, XXVI + 533 blz., geb. $ 7.50.

Deze eerste aflevering van een monumentaal aangelegde „geschiedenis van de ordenende principes der menselijke existentie" (vanaf de oudheid tot nu) houdt zich bezig met de beschavingen van Egypte en Babylonië enerzijds en van Israël anderzijds. In de eerste vindt die ordening van het mensenbestaan zijn „symbolische vorm" (416 n.) en zijn letterkundige expressie in de kosmologische mythus van de vegetatie-ritmen en van de hemellichamen; terwijl in Israël datzelfde mensenbestaan uitgedrukt wordt door het geloof in een historisch ingrijpen van een transcendente, persoonlijke God. Weliswaar is het „abysmale mysterie der geschiedenis als instrument van een goddelijke openbaring" (128) ook in Israël vertroebeld geworden, door het feit dat (onder het koningschap vooral) „een groot deel van het (omringende) kosmologische symbolisme in de historische vorm werd opgenomen" (300; 309).

Ofschoon deze grondvisie op het verschil tussen Israël en de „naties" als substantieel juist moet aangezien worden, wemelt dit boek toch van een massa onbewezen hypothesen en onaanvaardbare eigenaardigheden. Voor Israël is de schrijver te rade gegaan bij de vertegenwoordigers der zogenaamde „school van Uppsala" (de term is niet van de recensent), zodat het ganse werk doordrenkt is van de geest van die geleerden (159; 273-5; 281; 291-2; 387). Naast de goede elementen uit die school (oppositie tegen het atomisme der litteraire kritiek: 155) heeft S. helaas! ook de bekende apriorismen in de koop meegenomen: het overdreven belang dat gehecht wordt aan overal ontdekte cultus-elementen (160; 200; 207; 471), de rol van het koningschap (179; 293), en vooral het gemis aan vertrouwen in de Oud-testamentische teksten. Volgens S. zou het Deuteronomium en de deuteronomistische geschiedschrijving de ware („pragmatische") toedracht der geschiedkundige gebeurtenissen grondig vervalst hebben, zodat men telkens achter de huidige tekstvorm moet gaan zoeken naar de totaal verwaarloosde werkelijke historie (114; 121-3; 145; 161; 196; 212; 225; 237; 246; 256). In weerwil van duidelijke principiële verklaringen over het feit dat aan de „paradigmatische" bewerkingen der oude tradities toch werkelijke gebeurtenissen ten grondslag liggen (248), of dat de tekstverklaring principieel zich moet houden aan het

bestaan van een werkelijke overlevering (234 n. 10; 362; 369; 382) of dat men de uiteindelijke betekenis, die de schrijvers aan de tekst gegeven hebben, moet respecteren (328), wordt anderzijds voortdurend gerekend met een „zware bovenbouw van paradigmatische omkorstingen" (383). De post-exilische tijd wordt verantwoordelijk gesteld voor heel wat verwringingen en vervalsingen (279; 276 n. 17), en anderzijds wordt, tegen het getuigenis der huidige teksten in („even if the sources do not confirm the fact": 213), vastgehouden aan onbewezen stellingen. Aangezien het onmogelijk is op alles in te gaan, moge het volstaan hier enkele staaltjes van dergelijke stellingen aan te halen. S. ziet geen „streng verschil" tussen mono- en polytheïsme (één of meer zich logisch uitsluitende godheden; p. 8); Gn 49, 4 zou herinneren aan het sterrenbeeld *Aquarius* in de dierenriem (31); Tiamat, de *Magna Mater*, zou terug te vinden zijn in de Wijsheid van Spr 8 (35); David zou geen eigenlijke Israëliet geweest zijn (119; 178; 202; 249); dat geschiedenis „geschiedenis van iets" zou zijn, wordt als incongruent beschouwd (174); ofschoon de tekst daar niets over zegt, zou 1Sm 10, 5 op een stele (niet alleen op een „post") der Filistijnen wijzen (227); Gn 14, 18 zou het bewijs leveren dat Shalim een wijngod is (277); het feit dat het koningschap werd ingesteld door „het woord van Jahweh", zou egyptische voorbeelden verraden (305); over Moses kan men niets historisch zeggen, want hij heeft niets geschreven, en de „bronnen" in conventionele zin, zwijgen over hem (380); Ex 2, 1-10 vertoont parallelisme met de legende van Sargon, en is dus even onhistorisch als die legende (393).

De opsomming van deze extravaganties toont aan in welke geest deze „geschiedenis van de ordenende principes van het mensenbestaan" geschreven werd. In zoverre hier sprake is van Israël, moeten o.i. zeer ernstige reserves gemaakt worden.

J. De Fraine

Martin Buber, *Die Fünf Bücher der Weisung* und *Bücher der Geschichte*, Verdeutscht von M. B. in Gemeinschaft mit Franz Rosenzweig, neubearbeitete Auflage, Köln & Olten, Jakob Hegner, 1954 en 1955, 11 x 19, 580 en 517 blz., geb. elk DM 32.—.

Deze nieuwe bewerking van de bekende Joodse Bijbelvertaling, die door Martin Buber en Franz Rosenzweig verzorgd werd, deelt de tekst van de *Tora* en van de historische boeken in, niet volgens de hoofdstukken en verzen, maar volgens de pericopen der Sabbatlezing. Achteraan wordt wel een soort concordans geboden met de bekende wijze van aanhalen; maar in de tekst zelf verdwijnen alle numerische aanduidingen. Het doel van de vertalers was precies de eigen atmosfeer te bewaren van het hebreeuwse Schriftboek: daarom zochten ze een zeer letterlijke omzetting te bieden, die niet alleen de woorden en wendingen, maar zelfs de ritmische struktuur (volgens de „kola", d.i. de ademhalings-eenheden) en de verschillende toonaarden (lyriek, spreuken, proza en poezie, enz.) eerbiedigt. Als men daarbij nog de tendens voegt om de hebreeuwse namen in de sephardische uitspraak te transscriberen (Dbora, Schimschon, Schaul, Elischa, Mnesche), dan begrijpt men dat inderdaad de hebreeuwse sfeer zeer sterk geëvoceerd wordt. In de duitse vertaling zijn enkele zeer interessante vondsten: zo bv. „Heimholungsjahr" voor sabbatjaar (Weisung 344), „Maklig und Rein" voor ritueel onrein en rein (Weisung 299), het „Entsondrungswasser" voor het „oordeelswater" (Weisung 422). Ongetwijfeld gaat er een geheimzinnige bekoring uit van deze proeve om de eigen aard van de hebreeuwse gewijde boeken naar best vermogen in een moderne taal te bewaren (vgl. nog de vervanging van de Godsnaam door het persoonlijk voornaamwoord Er, Ihn, of het bezittelijk voornaamwoord Sein).

J. De Fraine

Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 3. durchgesehene Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 16 x 24, 176 blz., br. DM 6.80, Lw. DM 9.80.

Dit werkje verscheen voor het eerst in 1947 bij het Zwingli-Verlag te Zürich, als no. 11 van de *Abh. z. Theol. des A. und N.T.* Het vond toen reeds een uitermate gunstig onthaal bij de critiek (men zie vooral de voortreffelijke bespreking door P. Benoit in *Rev. bibl.* 55, 1948, bl. 594-599). In 1952 verscheen te Göttingen een tweede druk, die belangrijk was uitgebreid (174 blz., tegen 118 in de 1e druk). In de 3e druk zijn slechts geringe wijzigingen aangebracht; twee bladzijden „Literaturnachträge" werden aan het einde toegevoegd. We hebben dus vooral te maken met het verschil tussen de eerste en de tweede druk. De opzet van het geheel, de grote lijnen en stellingen zijn onveranderd gebleven. Een kort inleidend hoofdstuk stelt het probleem, vooral aan de hand van een critische analyse van Mc 4, 10-12. Als taak van de parabelexegese ziet Jeremias, de parabels los te maken van allerlei her-interpretaties en allegoriseringen waardoor ze in het leven der „Urkirche" een zekere gedaanteverandering hadden ondergaan, om de oorspronkelijke betekenis terug te vinden die zij in de historische context van Jesus' leven hadden. De S. sluit zich aan bij de bekende parabel-studies van A. Jülicher en C. H. Dodd; de laatste vulde de eerste op een wezenlijk punt aan, maar behoeft op zijn beurt weer enige aanvulling (overigens is Dodd

de in dit boek verreweg het meest geciteerde auteur). Het 2de hfdst. gaat dan de verschillende invloeden na, die in het leven van de oude Kerk op de overlevering van de parabels hebben ingewerkt: 1. de neiging om te verfraaien, details toe te voegen die het verhaal levendiger en interessanter moesten maken; 2. parabels die oorspronkelijk tot de tegenstanders waren gericht, of tot de menigte, worden op de gemeente toegepast; 3. paraenetisch gebruik van oorspronkelijk eschatologisch bedoelde parabels; 4. invloed van de situatie van de Kerk, het hellenistische milieu, de missionaire praeoccupatie en het uitblijven der parousie; 5. allegorisering van wat niet allegorisch bedoeld was; 6. verzamelingen en combinaties of zelfs fusies van oorspronkelijk niet bijeenhorende parabels; 7. het teloor gaan van het oorspronkelijke kader, door de vreemde contekst waarin de parabels geplaatst werden, door toevoeging van inleidingsformules of van generaliserende logia aan het slot. Al deze zeven „Umformungsgesetze" worden met vele voorbeelden geïllustreerd.

In dit eerste gedeelte van het boek brengt de tweede druk reeds op veel punten nadere uitwerking en nuancering; maar de belangrijkste verrijkingen vinden we in het tweede gedeelte. Hier (in het 3de hfdst., getiteld: „Die Botschaft der Gleichnisse Jesu") wordt het eigenlijke, opbouwende werk verricht. De synoptische parabels (in ruimste zin genomen, zodat er allerlei beeldspraak onder valt, overeenkomstig de betekenis van het Aramese woord *mathla)* worden gegroepeerd volgens een aantal hoofd-themata. De 2de druk gaat hier veel dieper in op de analyse van de afzonderlijke parabels en brengt een overvloed aan nieuwe, vaak verrassende gegevens. Jesus' parabel-onderricht verschijnt in een grootse eenheid, de eenheid van de heilsboodschap die zich nú verwerkelijkt (S. stelt voor inplaats van „realized Eschatology" liever te spreken van „sich realisierende Eschatologie", zie bl. 162 en vgl. bl. 15), in de persoon en in het werk van Jesus. Over dit nú en over deze vervulling, over de crisis die nu bezig is zich te voltrekken en over het heil dat God nu aanbiedt, daarover spreken de parabels op de meest concrete en directe wijze.

Dit is een boek zoals er maar weinig verschijnen. Het is een onmisbaar werktuig geworden bij de studie van de synoptici. Prof. Jeremias verstaat als geen ander de kunst om een rijkdom aan erudite gegevens en diepgaande analyses in een even beknopte als heldere vorm samen te brengen. Het boekje is levendig en met pectus geschreven; bij alle geleerdheid boeit het en pakt het van begin tot einde. S.'s ongelooflijk omvattende kennis van het Palestijnse milieu komt hem misschien wel nergens zo goed te stade als hier; van groot belang is ook zijn veelvuldig beroep op het Aramese substraat. Daarbij is zijn belezenheid van het beste gehalte en omvat, naast Duitse, Engelse en Franse ook Scandinavische en Nederlandse litteratuur. Het doet weldadig aan dat van de katholieke auteurs nu eens niet alleen Lagrange of Cerfaux, maar ook veel minder bekende namen geciteerd worden.

Zeker zal men het lang niet op alle punten met de S. eens zijn. In het „zuurbad" van zijn analyse (de uitdrukking is van J. A. T. Robinson in *N.T. Studies* 2, 1955-56, bl. 226) worden - zo zal het menigeen voorkomen - niet alleen vreemde bestanddelen van Jesus' boodschap opgelost. Reeds eerder werd hem terecht verweten (zie vooral Benoit *l.c.*), dat hij nog te sterk in de ban staat van Jülicher's dogma, dat iedere allegorisering secundair moet zijn; dat hij iedere verwijzing naar een wederkomst van Christus eveneens beschouwt als kerkelijke her-interpretatie; en in het algemeen, dat de omvormingen die hij aan de kerkelijke traditie toeschrijft, veel verder gaan dan toelaatbaar is, dan het strikte bewijsmateriaal toelaat. We behoeven op deze punten niet verder in te gaan; wijzen we slechts op enkele uitspraken waarin de opzet van dit boek misschien wel het duidelijkst aan de dag treedt. Hfdst. II is getiteld: „Von der Urkirche zu Jesus zurück!" En het voorwoord tot de 3e druk waarschuwt ons (blijkbaar met het oog op hen, die mochten vrezen dat S.'s critiek de betrouwbaarheid van onze Evangeliën en daarmee de grondslagen van het christendom ondergraaft): „Der Leser wird, so hoffe ich, spüren, dass die kritische Analyse des II. Hauptteils nichts anderes beabsichtigt, als einen soweit als irgend möglich gesicherten Zugang zur ipsissima vox Jesu zu bahnen. Niemand als der Menschensohn selbst und Sein Wort kann unserer Verkündigung Vollmacht geben." Vergissen we ons niet, dan doet zich hier een probleem voor waarover we niet alleen de S. graag enkele vragen zouden willen stellen (wij kunnen er echter hier verder niet op ingaan), maar dat ook vragen inhoudt die zich richten tot onszelf, als katholieke exegeten. Het is geen nieuw probleem, maar het lijkt meer dan ooit nodig dat wij er ons intensief mee bezig houden. - Tot besluit: dit boekje, mits met onderscheid gebruikt, is een goudmijn niet alleen voor de exegeet en de theoloog, maar ook voor de predikant en de katecheet.

P. Ahsmann

Otto Michel, *Der Brief an die Römer*, übersetzt und erklärt, *(Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.*, IV. Abt., 10. Aufl.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, 16.5 x 24.5, XVI + 357 blz., ing. en geb.

Bijna zestig jaar zijn voorbij sinds de negende uitgave van de commentaar op de Romei-

nenbrief (door B. Weiss, in 1899) in de beroemde collectie van Meyer verscheen. E. von Dobschütz, die lang gewerkt had aan de nieuwe editie, kon ze niet afwerken voor zijn dood. Zijn taak werd overgenomen door O. Michel, die in dezelfde reeks de Hebreënbrief gecommentarieerd had, en zich door verschillende andere publicaties over de paulinische literatuur verdienstelijk had gemaakt. De nieuwe commentaar neemt waardig zijn plaats in naast de klassieke werken van Sanday-Haedlam, Lagrange en Lietzmann. Hij munt uit door zijn wetenschappelijke degelijkheid en de overvloed van de gegevens die er in verwerkt staan. Toch is het bevreemdend hoe schaars de bibliografische aanduidingen zijn over de niet-duitse literatuur van de laatste jaren. Uit de betrekkelijk korte inleiding (1-24) tekenen we het volgende aan. Zeer goed beschrijft S. het literair genre van de brief. Hij reageert met recht tegen de tendenz van de Hervorming en van sommige te dogmatisch georiënteerde theologen, die er een theologisch traktaat willen in zien, een samenvatting van Paulus' leer. Want de Romeinenbrief is ontstaan uit historische omstandigheden, nl. de moeilijkheden met de judaïzanten, en men hoort er nog de naklank van de levendige discussies van de Apostel. Het is dus een „Lehrbrief", in dienst van Paulus' zending (5-6). Het eigenlijk onderwerp is het theologisch probleem van de verhouding tussen joden en heidenen in betrekking tot het heil. De vraag naar de structuur van de brief werd de laatste jaren herhaaldelijk behandeld, en men is dan ook erg verwonderd deze literatuur zelfs niet vermeld te vinden (cf. Feuillet, Rev. Bibl., 1950, 336 vlg., 489 vlg.; Bonnard, R. Th. Ph., 1951, 225-243; Lyonnet, Rech. de Sc. Rel., 1951-1952, 301-316; Dahl, Stud. theol., 1951, 37-48; Jeremias, in: *Studia Paulina,* 1953, 146-154; Ortigues, Verb. Caro, 1954, 52-81; Dupont, Rev. Bibl., 1955, 365-397). Het gekozen plan, ingegeven door het citaat van 1, 17 b, is ongeveer hetzelfde als bij Nygren: c. 1-4, de gerechtigheid van God; c. 5-8, het nieuwe leven; c. 9-11, het geheim van het goddelijk heilsplan. Maar deze indeling houdt geen rekening met het feit dat in c. 5 nergens *dzaô* voorkomt, en het leven *(dzôè)* er nog gezien wordt als een toekomstig heilsbezit; anderzijds vindt men nog in bijna ieder vers het vocabularium van de gerechtigheid; dit hoofdstuk beschrijft dus eerder de vruchten van de gerechtigheid, in een eschatologisch perspectief; het hoort nog bij het eerste deel. De tekstverklaring is zeer nauwkeurig. Twee punten vallen dadelijk op. Vooreerst hoe S. probeert bijna overal Paulus' woorden uit te leggen vanuit de joodse antecedenten: dikwijls brengt hij treffende parallellen aan uit de teksten van de rabbijnen of van Qumrân. Ook voelt men duidelijk de invloed van de Formgeschichte in de bewuste neiging om in de brief traditiemateriaal van de vroegste Kerk of van het late jodendom terug te vinden, b.v. voor 1, 3-4; 1, 18-32; 5, 12-21; 8, 18-23; 13, 1-7. Deze methode, in de exegese van de brieven zo schitterend aangewend door Selwyn voor de Ia Petri, maakt een veel meer genuanceerde exegese mogelijk.

Een paar bijzondere punten willen we nog vermelden. De stijl van 1, 18-32 wordt zeer gelukkig gekarakteriseerd als apokalyptische openbaringsstijl (53); doch in de detail-exegese wordt daar te weinig rekening mee gehouden: de „waarheid" van 1, 18 betekent niet „das rechte Verhalten", doch de Godskennis van de natuurlijke openbaring. Voor „hilastèrion" van 3, 25 wordt zeer gelukkig een parallel gezocht in 1 Joh. 2, 2, zodat we hier een vaste formule van de eerste Kerk voor Jezus' zoendood schijnen te hebben (93); „paresis" echter wordt o.i. beter uitgelegd als „aphesis" dan als „praetermissio". De theologische verklaring van 5, 12-21 is ontoereikend; hoe kan S. volhouden (121), dat het begrip van de erfzonde hier geen steun vindt? Voor c. 6 en de theologie van het doopsel had rekening moeten gehouden worden met de recente studies van Schwartzmann, Schnackenburg, Mussner, Schelkle, en vooral Stommel, die het probleem in een nieuw licht hebben gesteld. Voor de moeilijke c. 7-8 wordt echter een uitstekende en diepgaande exegese geboden. De sectie c. 9-11 krijgt in het perspectief van de auteur haar volle betekenis, daar hij met recht in de Romeinenbrief op de eerste plaats een historisch probleem behandeld ziet, nl. de rol van het jodendom in de heilsgeschiedenis.

Tegenwoordig verlangt men vooral een bijbeltheologisch georiënteerde exegese. Op dit punt is deze commentaar niet helemaal bevredigend. De twaalf excursussen zijn te bondig, en raken niet de kern van de theologische problemen die de brief stelt. Bij de exegese van de afzonderlijke hoofdstukken ware het wenselijk geweest meer synthetisch in te gaan op de behandelde vraag. Dit is hetgeen het succes gemaakt heeft van de werken van Sanday-Haedlam en van Nygren. Een grote verdienste van de auteur is dat hij ook de exegese van de traditie kent en regelmatig gebruikt: dit geeft aan zijn uitleg een zekere stabiliteit die anderen missen. Door zijn ruime maar sobere eruditie en zijn evenwichtige interpretatie lijkt deze commentaar dus op dit ogenblik een van de beste te zijn.

I. de la Potterie

Commentaire du Nouveau Testament, X: Pierre BONNARD, *L'Epître de Saint Paul aux Philippiens,* Charles MASSON, *L'Epître de Saint Paul aux Colossiens,* Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1950, 18 x 25, 160 blz., 9.90 Zw. frs.

Met dit specimen van zijn sinds 1949 lopende serie commentaren op het Nieuwe Testament, doet de actieve Protestants-Zwitserse uitgever ons kennis maken met een onderneming die sympathie verdient. Uit de kringen van het Franstalige Protestantisme valt thans zeker iets goeds te verwachten. Dit commentaar zal 15 delen tellen (met inbegrip van een deel Registers); voor zover aan ondergetekende bekend is, zijn daarvan thans vier delen verschenen.

Bonnard's aandeel in deze 10de band begint met een zeer beknopte inleiding (4 blz), die echter al het wezenlijke zegt en goed zegt. Tegenover de hypothese die Phil. geschreven wil zien vanuit een (veronderstelde) gevangenschap te Ephese, toont de S. zich gunstig gezind (geen van de argumenten hiervoor, zo meent hij, is absoluut doorslaggevend, maar alle samen zijn zij toch indrukwekkend), terwijl hij de hypothese van Lohmeyer (Caesaraea) verwerpt en de traditionele mening (Rome) ongefundeerd acht. - Het eigenlijke commentaar vertoont dezelfde kwaliteiten van beknopte helderheid, soberheid en bezonnenheid die ook in de Inleiding opvallen. In Phil 2, 5-11 meent de S. dat Paulus een hymne verwerkt die van Joods-gnostische oorsprong was en de nederdaling van de hemelse Anthropos bezong; vss 6-7 zinspelen op de Mensenzoon van Dan 7, 7-13, beschouwd als tweede Adam. Overigens valt de nadruk niet op Christus' prae-existentie, want de *kenosis* van vs 7 moet niet zozeer verstaan worden van de Incarnatie als wel van het leven van nederige gehoorzaamheid waaraan Jesus zich heeft onderworpen. - Paulus heeft daarbij in het bijzonder gedacht aan de bekoringen in de woestijn, als tegenstuk van de zonde van de eerste Adam (zie vs 6). Men zal hier de S. misschien verwijten, dat hij de draagwijdte van ἐν μορφῇ θεοῦ te laag aanslaat, wanneer hij deze uitdrukking als praktisch aquivalent wil beschouwen met κατ' εἰκόνα θεοῦ van Gen 1, 26 v (bl. 43). In welke zin Dan 7, 13 dit bevestigt is mij niet duidelijk (bedoelt de S. misschien Dan 3, 19? Cf. J. Héring in *Rev. d'Hist. et de Philos. Rel.*, 1936, bl. 200, noot 2). Dat onder de litteratuur over Phil 2, 5-11 niet geciteerd wordt de studie van Cerfaux, die toen nog schuil ging in de *Miscell. A. de Meyer* (1946), kunnen we de S. niet euvel duiden; hij citeert overigens de kath. litteratuur zonder terughoudendheid. De theorie van Lohmeyer, dat Phil. een *De Martyrio* zou zijn, gericht aan een vervolgde kerk, wordt op verschillende punten van het commentaar bestreden. 3, 2 vv en 3, 18 vv zijn gemunt op dezelfde tegenstanders: Joden of Joodse christenen, maar van buiten de gemeente. - Alles bijeen een zeer bruikbaar commentaar, dat getuigt van gelovige zin en theologische diepte.

Te oordelen naar de twee commentaren in deze band, hebben de uitgevers van deze serie geen enkele poging gedaan om een zekere eenheid en gelijkvormigheid te bedingen, en een zekere coördinatie. Hun respect voor het individuele werk van iedere commentator gaat zo ver, dat we in Masson's inleiding op Col. weer opnieuw de kwestie van Paulus' veronderstelde gevangenschap te Ephese besproken vinden. Ook voor Col. wordt hier de hypothese van herkomst uit Ephese waarschijnlijk geacht. Wat de kwestie van de authenticiteit betreft, aanvaardt de S. de reeds bijna vergeten hypothese van H. J. Holtzmann: Col. is een bewerking van een oorspronkelijk paulinische brief door de auteur van Eph. Overigens werkt de S. deze theorie op eigen wijze en met eigen argumenten uit, maar daarvan blijkt nog niets in de Inleiding (die nauwelijks meer dan 2 blz. telt), pas het commentaar brengt stuksgewijze de argumenten en conclusies; deze laatste worden op blz. 159 samengevat. Argumenten zijn vooral: de duisterheid en overladenheid van veel passages, waarin veel uitdrukkingen en vooral themata niet „paulinisch" zijn in de zin van de „hoofdbrieven", maar wel zeer sterk overeenkomen met de themata van Eph. Het resultaat van de litterair-critische analyse is, dat de oorspronkelijke brief van Paulus zeer kort moet zijn geweest: na een korte inleiding (1, 1-4.7.8) een even korte waarschuwing tegen ketterij (2, 6.8.9.11a.12a.16.20.21; 3, 3.4); verder vooral paraenese (3, 12.13a.18-22a.25; 4, 1.2.3ab. 5.6); tenslotte personalia (4, 7.8a.9) en groet (4, 10-12a.14.(15).17.18). - Ook andere kwesties, die gewoonlijk in de inleiding behandeld worden, zijn hier naar het commentaar verwezen, zoals de karakterisering van de haeresie van Colosse (waarin de S. ertoe neigt, de Joodse invloeden te minimaliseren).

Het commentaar bestaat uit een doorlopende verklaring van de tekst, waarbij de meer technische discussies over de vele problemen van de tekst in voetnoten zijn ondergebracht, die dan ook dikwijls de helft of meer van de bladzijde beslaan; bovendien wordt het doorlopende commentaar verschillende malen onderbroken door „Remarques", die vaak alleen de litterair-critische status van de zojuist verklaarde passage bespreken, maar die in andere gevallen uitgroeien tot excursus over speciale problemen. 1, 15-20 wordt door S. beschouwd als een christelijke hymne die de auteur van Eph. heeft ingelast (met een enkele wijziging, vooral toevoeging van 18a) om er de Colossensische ketterij mee te bestrijden. Een affirmatie van Christus' prae-existentie is er niet in gelegen, πρωτότοκος en πρὸ πάντων zijn niet temporeel bedoeld. Het is onmogelijk hier verder in te gaan op de

zeer onafhankelijke wijze waarop de S. stelling neemt in allerlei detail-problemen. Men vindt hem voortdurend op ongebaande wegen; veel van zijn originele interpretaties zijn stimulerend. Anderzijds missen we wel enigszins het bezonnen oordeel van zijn partner in dit deel. - Alles bijeen doet de kennismaking met dit specimen ons hopen, dat het verschijnen van de overige delen spoedig voortgang moge vinden.

P. Ahsmann

Franz Joseph SCHIERSE S.J., *Verheissung und Heilsvollendung, Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes, (Münchener theologische Studien* I 9), München, Karl Zink Verlag, 1955, 16 x 24.5, 220 blz., DM 21.—.

Sinds eeuwen reeds is men verre van een algemeen aanvaard standpunt omtrent de exegese van de Hebreeënbrief. Vele commentaren, tot het magistrale werk van C. Spicq O.P. toe, hebben haar gezien als een aansporing tot jodenchristenen zich niet blind te staren op de luister der oudtestamentische liturgie; om hen er voor te behoeden terug te vallen in het jodendom zou de auteur dan wijzen op de heerlijke vervulling in Christus, ook al ontbreekt daar de pracht van de joodse tempeldienst. Deze opvatting gaat uit van de in de brief naar voren geschoven parallelie der oud- en nieuwtestamentische instellingen. Exegeten die deze zienswijze houden, geven echter toe, vaak voor onoplosbare passages en zinsneden te staan. - In de laatste decennia is de oude vraag weer hernieuwd en met scherpe blik gesteld, bijzonder door E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk,* die met grote klem wijst op de gnostische invloed, en A. Oepke, *Das neue Gottesvolk.* Vanuit de Formgeschichtliche Schule en in het licht van godsdiensthistorische onderzoekingen kreeg men meer oog dan vroeger mogelijk was voor de concrete alexandrijnse gedachtenwereld waarvan de brief vervuld is; Spicq gaat wat dit laatste betreft zelfs zo ver, dat hij als auteur aanneemt een bekeerd aanhanger van Philo, wellicht Apollos.

De studie van Schierse bouwt voort op hetgeen deze en andere commentaren, vanaf dat van S. Joannes Chrysostomus, aan inzicht gebracht hebben. Met een grote kennis van de joodse litteratuur, in het bijzonder van Philo, tracht hij te zien volgens de blikrichting van de auteur, en bij voortgezette lezing komt men steeds meer onder de indruk van wat hij meent gevonden te hebben. Uitgaande van 8, 1-2 als centrale passage tekent S. eerst het religieus-filosofische wereldbeeld van de brief. Hierbij valt sterk de nadruk op de alexandrijns-dualistische tegenstelling van aards en hemels in de beschrijving van het aards en hemels heiligdom; de eschatologische gedachte hierin wordt echter, zulks in tegenstelling tot Philo, historisch geïnterpreteerd in de richting van Christus en het Verbondsvolk. Vervolgens wordt aangetoond, hoe de auteur in dezelfde termen van aards en hemels, en volgens hetzelfde schema dat hij gebruikt heeft bij de weergave van zijn gedachten over de cultus, een scheppingsleer ontwikkelt welke S. karakterizeert als een door gnostische inzichten beïnvloed antikosmisch eschatologisch dualisme. Aan die scheppingsleer beantwoorden de eschatologische voorstellingen van toekomstige wereld, Huis Gods, Godsrust, hemels Vaderland, hemelse Stad, en wel in christologisch eschatologisch perspectief. Tenslotte laat S. zien, langs welke weg het godsvolk volgens de geïnspireerde schrijver het hemelse heiligdom na en in Jesus reeds betreedt (zulks in tegenstelling met de gnostische zienswijze) en tegelijk nog niet betreden heeft. - Het oudtestamentisch materiaal wordt, aldus S., in geheel de Hebreeënbrief zeer vrij gebruikt, geheel in eigen interpretatie, volgens de procédés der alexandrijnse exegese (Verschiedenheit - Entsprechung - Überbietung), met het doel om het „aardse" stadium te schilderen, hetgeen voor de Kerk, die „hemels" is, niet meer bestaat; dit aardse stadium is een protologische afbeelding van de eschatologische heilstoestand welke „schon und noch nicht" door de Kerk bereikt is.

Alle lijnen van de brief blijken in S.'s interpretatie in dezelfde richting te lopen, zo ver dat veel moeilijke passages in een nieuw licht komen te staan, b.v. de befaamde teksten over de zondenvergeving (6, 4-8; 10, 26-31; 12, 12-17) en in het bijzonder de perikope 13, 9-17, welke S. op zeer aannemelijke wijze laat slaan op de Eucharistie. Eveneens doet hij duidelijk naar voren komen hoe de gestalte van de Hebreeënbrief paraenetisch is, en hoe de parallel opgaande didaktische delen hieruit te verstaan zijn. Interessant is het, in zijn studie te zien hoe in de brief de geloofsgegevens verwoord worden in een denksysteem dat in geen enkel ander geschrift van het Nieuwe Testament leeft.

S. geeft geen doorlopend commentaar; enkel waar dat voor zijn doel nodig is, biedt hij een meer gedetailleerde analyse van een beperkt aantal losse verzen en passages (o.a. 1, 6; 2, 5-9; 3, 1-6, 11-13; 8, 6; 9, 6-12; 10, 19-25; 12, 18-29; 13, 7-17), maar het gehele geschrift komt tegen een nieuwe achtergrond te staan. Als besluit wordt in een tiental bladzijden een compact overzicht getekend van de brief, hetgeen samen met een verzorgd Stellen- en Namenregister de bruikbaarheid ten goede komt.

Misschien is in de voorbereidende studie de Engelse litteratuur wat stiefmoederlijk behandeld; een werk als b.v. van G. Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews*

with a critical Introduction (Edinburgh, 1899), heeft nog steeds zijn waarde. Bij Paulus' leer over de vergeestelijking van de tempel had minstens vermeld mogen worden M. Fraeyman, *La Spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes* (Eph. Theol. Lov. 23, 1947, 378-412).

C. Verhaak

Dr. Peter KETTER, *Die Apokalypse,* übersetzt und erklärt, *(Herders Bibelkommentar,* XVI/2), 3. unveranderte Aufl., Freiburg, Herder, 1953, 16 x 23, XII + 322 blz., ing. DM 14.60, geb. DM 17.50, halfleder DM 23.50, bij inschrijving resp. DM 12.50, 15 en 20.

De eerste uitgave van deze commentaar verscheen in 1942 en werd gunstig beoordeeld door de kritiek. Nu de auteur overleden is, besloot zijn neef tot een ongewijzigde heruitgave. Want het boek bewaart inderdaad nog zijn volle waarde. In een zeer goed overzicht over de verschillende tendenzen in de exegese van de Openbaring, verwerpt K. terecht zowel de „zeitgeschichtliche" als de „kirchengeschichtliche" interpretatie, nl. de pogingen om de teksten hoofdzakelijk te verstaan in functie van de gebeurtenissen van de eerste eeuw, of als profetieën van de kerkgeschiedenis. Alleen de „übergeschichtliche" interpretatie is de juiste. Daar zullen de meesten mee instemmen. De commentaar is vrij overvloedig. Misschien zelfs te zeer, voor een gewoon lezerspubliek: een korte, zakelijke uitleg laat soms de tekst beter tot zijn recht komen dan lange verklaringen, waarin het essentiële gemakkelijk verloren gaat. Overeenkomstig de tendenz van heel de collectie, wijst S. dikwijls op de zin van de teksten voor het christelijk leven en hun plaats in de liturgie.

Een paar wensen zouden we willen uitdrukken. Vermits de meeste beelden van de Apocalyps uit het O.T. komen, had dit goed moeten uitkomen in de commentaar. Wel wordt meestal naar de voornaamste bijbelse teksten verwezen; maar bij de lezing wordt men er zich niet genoeg van bewust, dat bijna heel het symbolenmateriaal van het boek uit de Exodus en de Profeten komt. Door onvoldoende van die teksten uit te gaan, blijft de auteur nog te veel bij psychologische verklaringen, b.v. voor de vlucht van de vrouw naar de woestijn in 12, 6 (geïnterpreteerd van de nood van de Kerk). Wellicht ware het ook wenselijk geweest beter te wijzen op de structuur van het boek en enkele algemene wetten van de compositie. Dit had veel detailuitleg overbodig kunnen maken. Toch heeft deze commentaar vele en grote hoedanigheden. Elk woord van de gewijde tekst wordt er zorgvuldig en alzijdig uitgelegd, en de diepe betekenis van de Apocalypse voor de Kerk van alle tijden wordt er duidelijk in aangetoond.

I. de la Potterie

Johannes MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte, (Acta Jutlandica, Aarsskrift for Aarhus Universitet,* XXVI, 1), Köbenhavn, Universitetsforlaget i Aarhus, Ejnar Munksgaard, 1954, 18 x 27, 344 blz., 28 DKr.

Een zeer belangrijk boek, dat een geheel nieuwe en frisse kijk geeft op de betekenis van Paulus niet alleen, maar op heel de ontwikkeling van het oudste christendom. De plaatsruimte ontbreekt hier om ook maar bij benadering een samenvatting te geven, die de rijke inhoud enigszins kan doen vermoeden. Wij stellen ons daarom voor, in een van de volgende afleveringen van dit tijdschrift uitvoerig op dit werk in te gaan. Voor het ogenblik moge deze korte maar warme aanbeveling volstaan. Nergens hebben wij op zo indrukwekkende wijze de figuur van Paulus getekend gezien tegen de achtergrond van het Oude Testament en van zijn Joodse afkomst. Veel in dit boek zal tegenspraak ontmoeten, veelal zelfs gerechtvaardigde critiek; maar de critici zullen het niet gemakkelijk hebben. En zij zullen allen hun schuld moeten erkennen jegens deze verrijkende studie.

P. Ahsmann

J. J. WEBER, *La Vierge Marie dans le nouveau Testament,* Paris-Colmar, Editions Alsatia, z.j., 12 x 19, 132 blz.

De bisschop van Straatsburg richt zich in dit werkje niet enkel tot katholieken, maar ook tot protestanten, die hij meer begrip voor de katholieke Maria-leer wil bijbrengen. Hij stelt zich ten doel uit te werken, dat de voorrechten, die het katholiek geloof in Maria erkent, reeds in de H. Schrift aan haar worden toegekend, of althans geworteld zijn in de gegevens van dit eerste monument der Traditie. Achtereenvolgens worden de synoptische Evangeliën, het vierde Evangelie, de Handelingen en de Apocalyps besproken. Het geschrift is niet zozeer technisch-wetenschappelijk van aard als wel vanuit kennis van dogmatiek en exegese op sympathieke wijze geschreven.

C. Sträter.

HISTORISCHE THEOLOGIE

Georg KRETSCHMAR, *Studien zur Frühchristlichen Trinitätstheologie, (Beiträge zur historischen Theologie,* 21), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956, 15.5 x 25, VIII + 247 blz., ing. DM 22.50.

De probleemstelling van S. is volgende: hoe zag en dacht de Eerste Kerk het trinitaire dogma, of precieser: waar haalde zij hare trinitaire overtuiging, en waar vond zij de gepaste voorstellingsvormen om deze overtuiging voor zichzelf te verwoorden. Het denkschema vond zij in de apokalyptische voorstellingswereld van het Laat-Jodendom: voor de troon van God staan de twee Engelen-Parakleten, de voorsprekers, aanklagers en getuigen aan het hemels gerechtshof, en op aarde de uitvoerders van zijn wil. Daartussen blijft een ander bijbels thema spelen: de Geest als scheppelijke kracht, als messiaanse gave en als de Engel die op aarde de mens begeleidt en helpt. De overtuiging zelf is ontstaan uit de onmiddellijke ervaring van de Verrezen Heer en Zijn Eenheid met de Vader en met de Geest, die dus vanzelf in de nabijheid van de troon Gods werd gedacht. Vanaf Paulus en Johannes (Joh. 8:38) vinden wij deze overtuiging zo diep verankerd in de Kerk dat zelfs Arius aan deze „Trias" niet zal durven raken. Dit oervast geloven in de Heilige Trias wordt tot expliciete Triniteitsleer in Nicea en op de Synode van Alexandrië (362), wanneer de Kerk terecht, zegt S., deze laatjoodse denk- en voorstellingsschema's zal „demythologiseren", en de leer metaphysisch zal uitdrukken zonder er evenwel een voorwerp van speculatie van te maken.

Intussen zullen deze voorstellingsschema's op verschillende wijze geaccentueerd worden. In het Doopsel staan de Drie Personen naast elkaar in een leerschema, wat nog het meest zal beklemtoond worden in het Westen, en wegens de hevige reactie tegen het Arianisme stilaan in heel de Kerk de bovenhand zal krijgen. In de Eucharistie valt het accent op de intercessie van Woord en Geest, als de twee Parakleten voor Gods troon, alhoewel in het epikletische moment hun gelijkwaardigheid meer naar voren treedt. Dit zien wij vooral in Alexandrië gebeuren onder de invloed van de theologie van Origenes, en heel speciaal uitgedrukt in het drievoudige „Sanctus". In het gehelleniseerde Antiochië komt de Geest meer naar voren als Doopgave, en als collectieve gave voor de Kerk (innig verband met het Ambt), en tevens als individuele gave (onderpand, zegel). In Syrië echter komt de gelijkheid van de twee Parakleten met God sterker tot uitdrukking, wat zich meer in de Doopritus zal kristalliseren. Dit neemt niet weg, dat men deze verschillen niet moet verharden. Doop en Eucharistie blijven altijd verbonden in de éne inwijdingsritus, en geen enkele lokale Kerk miskent volledig de accenten die in andere Kerken duidelijker uitkomen. Alleen het Arianisme zal logisch doordenken op dit overgeërfde schema. Het maakt wat eigenlijk slechts een onvermijdelijk tijd- en cultuurgebonden voorstellingsvorm was tot metafysica, en verliest aldus hetgeen door die beelden werd bedoeld, de allereerste overtuiging van de drie goddelijke Personen die zich in hun heilswerk hadden geopenbaard.

S. bestudeert uitvoerig de bronnen, vooral de liturgische. Men kan wellicht bij sommige gesuggereerde filiaties een vraagteken plaatsen. Zijn werk blijft fundamenteel eerlijk, zeer genuanceerd en voorzichtig, en gelovig. Verder heeft hij de grote kwaliteit na uitvoerige onderzoekingen zijn argumentatie bondig te kunnen samenvatten. Wij staan voor een visie van de eerste ontwikkeling van het Trinitaire dogma, die zowel rekening houdt met de historische situatie van de eerste christenen als met de transcendentie van het gereveleerde geloofspunt.

P. Fransen

Dr. Michael FRICKEL O.S.B., *Deus totus ubique simul, Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen, (Freiburger Theologische Studien,* 69), Freiburg, Herder, 1956, 15.5 x 23.5, XVI + 148 blz., ing. DM 7.40.

Dit boek behandelt meer dan de hoofdtitel aangeeft, namelijk ook de overige hoofdstukken uit Gregorius' „natuurlijke" Godsleer: de kennis van God uit de buitenwereld en uit de zelfinkeer van de ziel, Gods wezen en eigenschappen, tenslotte de scheppende werking. Want Gregorius' leer over de tegenwoordigheid Gods in alle dingen, die Hij omvat en doordringt, berust op zijn leer over Gods wezen. Vooral over deze tegenwoordigheid Gods heeft Gregorius een aantal diepzinnige uitspraken. Bijzonder interessant is de nadruk, die Gregorius legt op God als rechter, hoewel Frickel benadrukt, dat bij de formule „iudex internus" de klemtoon minder ligt op de innerlijke aanwezigheid van de Rechter, als op het feit dat zijn rechtspraak het diepste innerlijk beoordeelt (p. 122 vv). Maar zou daarbij toch niet altijd het eerste beeld meespreken?

Doorlopend vergelijkt Frickel ook de leer van Gregorius met die van Augustinus. Van vrijwel alle gedachten van Gregorius kan hij de augustijnse inspiratie, en van vele teksten ook het concrete augustijnse voorbeeld aanwijzen. Zodat hier het tastbare bewijs geleverd

wordt voor die diepgaande afhankelijkheid, die niemand kan ontgaan. Maar ook Hilarius blijkt, met name in een passage over Gods tegenwoordigheid, Gregorius te hebben geïnspireerd; het parallelisme is te frappant, om Frickels sceptische conclusie te rechtvaardigen. De doorlopende vergelijking met Augustinus plaatst Gregorius in een diepe schaduw: zijn uitspraken zijn minder existentieel doorleefd, zijn gedachten minder tot één metaphysische schouwing gebundeld. Frickel is wellicht wat bang geweest, zich door geestdrift voor zijn auteur te laten meeslepen. Maar geheel billijk tegenover Gregorius is dat niet. Want er is geen gering talent, misschien zelfs genie vereist, om de grote gedachten van Augustinus zo persoonlijk te bezitten en voor nieuwe hoorders te vertolken. Een oorspronkelijk denker was Gregorius niet, maar wel, zoals dit boek met zijn overvloedige documentatie en uitstekende beheersing der litteratuur bewijst, een uiterst begaafde na-denker van de grote visie van de bisschop van Hippo.

P. Smulders

AUGUSTINUS, *Confessiones - Bekenntnisse,* lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph BERNHART, München, Kösel-Verlag, (1955), 11 x 18, 1014 blz., geb. DM 28.—.

Een zak-uitgave van de Confessiones, met tegenover elkaar latijnse en duitse tekst, niet in de vulgaire uitgave van een pocket-book, maar in een schone letter gezet op nobel dundruk-papier, is de aangename verrassing, die de uitgeverij Kösel aan alle vrienden van Augustinus' werk aanbiedt.

De latijnse tekst is die van Labriolle, de vertaling is van de kultuur-filosoof J. Bernhart, die zich met grote liefde van zijn taak heeft gekweten. De vertaling is weldoordacht en genuanceerd. Maar voor wie niet zeer vertrouwd is met de nieuwste stijl in de Duitse letteren, baart zij soms moeilijkheden. Vooral wanneer Augustinus' perioden worden opgelost in nevenschikkende zinnen of losse tussenvoegsels, moest ik soms naar het latijn vluchten om de ontwikkeling der gedachte te volgen. De aantekeningen brengen belangwekkende verwijzingen naar het overige werk van Augustinus. De levensschets, die als inleiding geldt maar het slot vormt van het boekwerk, blijft wat te veel aan de uiterlijke gebeurtenissen hangen. Voor de niet-ingewijde lezer zal zij de geestelijke persoonlijkheid van Augustinus niet tot leven wekken. In de beknopte bibliografie prijken verschillende waardeloze nummers, terwijl het werk van Courcelle niet wordt vermeld. Dit zijn echter bijkomstigheden: de hoofdzaak is, dat ons een handige uitgave wordt geboden met een mooie vertaling.

P. Smulders

ALBERTI MAGNI O.P., *Opera Omnia,* Tomus XII, *De Natura et Origine Animae, De Principiis Motus Progressivi, Quaestiones super de Animalibus,* ediderunt ad fidem codicum Bernhardus GEYER et Ephrem FILTHAUT O.P., Münster i/W., Aschendorff, 25 x 32.5, XLVIII + 362 blz., ing. DM 72.—, geb. DM 85.50, in leder DM 87.—, per intekening resp. DM 61.50, 73.50 en 75.—.

Het twaalfde deel van deze monumentale uitgave bevat drie Opuscula van Albertus de Grote. De eerste twee, nl. *De natura animae in corpore* en *De principiis motus progressivi,* opnieuw uitgegeven door B. GEYER, waren reeds te vinden in de vorige uitgaven van JANNY (t. 5) en BORGNET (tt. 9 en 10). Het derde opusculum, *Quaestiones super de animalibus,* een reportatio van fr. Conradus DE AUSTRIA, vindt men hier voor de eerste maal uitgegeven door E. FILTHAUT. De Liber *De natura et origine animae* is in twee tractaten ingedeeld: over de ziel in het lichaam en over de toestand van de ziel na de dood. Het opusculum *De principiis motus progressivi* is een kommentaar op het gelijknamig tractaat van de *Parva Naturalia* van Aristoteles. De *Quaestiones super de animalibus,* veruit het uitgebreidste van de drie is een commentaar op Aristoteles' *De historia animalium.* De *Prolegomena,* het kritisch apparaat en de voetnota's zijn van het hoogste wetenschappelijk gehalte, terwijl de royale bladspiegel en de talrijke *Indices* het gebruik van dit werk zo gemakkelijk en doeltreffend mogelijk maken.

F. D. R.

Karl BINDER, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.,* Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1955, 16.5 x 24, XXV + 232 blz., kart. S 98.

Ziehier dan eindelijk een boek over Torquemada's *Summa de Ecclesia,* dat aan „das bedeutendste Werk der Scholastik über die Kirche" (Grabmann) recht doet wedervaren. Wij bezaten wel reeds de Fribourgse dissertatie van Stockmann (1951), maar Torquemada verdiende meer en beter. Aan Binder's geduldige en geleerde onderzoekingen danken wij het, dat wij nu zonder veel moeite een betrouwbaar en praktisch volledig overzicht kunnen krijgen van de grootse ecclesiologische prestatie van de spaanse kardinaal, die zo onge-

meen belangrijk geweest is voor de geschiedenis der systematische ecclesiologie. Men behoeft slechts de lijst van de door Binder bestudeerde en verwerkte „Quellen und Literatur" na te gaan, om zich te overtuigen van het hoge gehalte dezer studie. Eerst wordt dan Torquemada's ecclesiologie beschreven in haar ontstaan en in haar samenhang met de voorafgaande en gelijktijdige ecclesiologische opvattingen. Vervolgens wordt zijn leer over de Kerk inhoudelijk weergegeven: het begrip „Kerk" en kerkelijk lidmaatschap — de eigenschappen van de Kerk — begin en duur van de Kerk — de Kerk in de beeldspraak van de hl. Schrift — de Kerk als Christus' mystiek Lichaam. Tenslotte nog een interessant, hoewel noodzakelijkerwijze enigszins vluchtig hst. (196-207) over de doorwerking van Torquemada's ecclesiologie.

Ondanks zijn rechtmatige bewondering voor Torquemada is Binder niet blind voor de (historisch volkomen begrijpelijke) feilen van zijn ecclesiologie. Wat zelfs van Sint Thomas' (meer over heel diens werk verspreide) ecclesiologische gedachten geldt, geldt o.i. nog in meerdere mate van Torquemada's poging tot ecclesiologische samenvatting en systematisering: het hedendaagse theologische Kerk-bewustzijn is wezenlijk vitaal ervan afhankelijk, maar is ook ongetwijfeld in menig opzicht eraan ontgroeid.

Wij hadden dit laatste punt gaarne uitvoeriger beschreven of althans scherper aangeduid gezien. Maar Binder heeft door zijn voortreffelijk werk reeds zulk een grote dienst aan de ecclesiologen bewezen, dat het ondankbaar zou zijn om nog meer te eisen. *Wesen und Eigenschaften der Kirche* is voortaan onmisbaar voor de historie van de ecclesiologie.

F. Malmberg

John CAHILL O.P., *The Development of the Theological Censures after the Council of Trent (1563-1709), (Studia Friburgensia,* New Series 10), Fribourg, Zw., The University Press, 1955, 16.5 x 24, XXII + 195 blz., ing. 12.50 Zw.frs.

Theologische censuren bezorgen professoren en studenten in de theologie heel wat hoofdbrekens. Men heeft te weinig hun geschiedenis bestudeerd. Dit werk is dus welkom. In zijn inleiding onderscheidt S. drie perioden gedurende dewelke hun natuur speciaal werd nagegaan: onmiddellijk na het Concilie van Konstanz, na Trente en tot het grote werk van Antonio de Panormo, *Scrutinium Doctrinarum* in 1709, en de moderne tijd. Hij wijdt heel speciaal zijn aandacht aan de tweede periode met een kort overzicht van de eerste, vooral met betrekking tot M. Cano; en hierbij beschouwt hij enkel de censuren beneden de „haeresis", wat zijn recht is.

Jammer genoeg begaat hij van meetafaan een onvergeeflijke methodische fout, hoogstwaarschijnlijk wegens gebrek aan kennis van het Duits. Wij vinden geen ander excuus. Hij weet niets van de werken van Prof. Dr. A. Lang uit Bonn, die anders in het tijdschrift zelf van Freiburg, *Divus Thomas* tussen 1942 en 1944 verschillende artikels publiceerde over de notie van „fides" en „haeresis" van Thomas tot de Laatscholastiek. In zijn bibliografie citeert hij slechts het boek van Dr. A. Lang over Melchior Cano van 1925, doch wij vrezen enkel „ad pulchritudinem universi"! Men kan nu onmogelijk de censuren onderzoeken zonder precies te weten, wat men op elk ogenblik van de geschiedenis onder het woord „haeresis" verstond. Zo komt het dat zijn betoog, dat overigens helder is en met zorg geschreven, voortdurend denken laat aan een pianostuk dat in een verkeerde sleutel wordt uitgevoerd. „Fides" staat voor hem strikt gelijk met *geopenbaarde* waarheid in de moderne zin van dat woord. Nu, de notie „revelatio" bestond wel vóór Trente. Men zal ze soms verbonden zien met het begrip „fides", maar uiterst zelden, en dan nog bepaald door de ideële contekst van die tijd. Wanneer de voor-tridentijnse theologen uitvoerig schrijven over „revelatio", gaan zij spontaan over naar het probleem van de visioenen. Zoals A. Lang definitief heeft bewezen werd „fides" op een dubbele wijze bepaald tot en met Trente: eerst kenkritisch als staande tussen „opinio" en „scientia" vooral met betrekking tot de graad van zekerheidskennis; tweedens moreel-religieus als ons opgelegd door een bepaalde autoriteit: vooral de Schrift, de „definitio Ecclesiae", waarbij dikwijls de „universalitas veritatis" beschouwd wordt en tevens de „necessitas ad salutem". Zie vooral *Münch. Theol. Zs* 4 (1953) 133-135. Zo S. zich op de hoogte had gebracht van deze eigen problematiek dan zou hij zich heel wat „moeilijkheden" en duisterheden hebben bespaard. Dan zou hij bv. begrepen hebben waarom A. de Castro en S. Antoninus precies hebben geschreven, wat hij beschrijft, waarom J. de Simancas, D. Banez en P. de Lorca nu juist op deze wijze de „drie graden van error" bij M. Cano corrigeren of nuanceren. Buiten de onvergeeflijke fout van in een zodanig werk het levenswerk van een geleerde voorganger eenvoudig over het hoofd te zien, kunnen wij hem eigenlijk niet veel verwijten. Wat de exegeten voor de Schrift hebben bewezen, is nog maar sporadisch doorgedrongen bij de dogmahistorici t.o.v. de Concilies. Er zijn nog te veel dogmatici, zelfs van waarde, die menen dat de conciliaire formuleringen als een soort „platoonse ideeën" boven tijd en ruimte zweven.

Ook daar heet het: „omnis scriptura debet legi eo spiritu quo scripta est!" Ook de censuren zijn geen platoonse entiteiten. Zij werden geveld vanuit een eigen theologische visie op het geheel van de theologie die niet precies identisch is met de onze, al bereidt ze deze voor.

Dit is erg spijtig, want het object van zijn thesis is van een *uitzonderlijke* betekenis. Het is immers *na Trente* dat de overgang plaats heeft van de oudere conceptie naar de nieuwe die op het Vatikaan dan gemeengoed zal zijn geworden. Dit blijkt maar al te goed uit de weinige citaten die hij geeft. Suarez en Lugo blijven o.i. sterk gebonden aan de oudere opvatting, terwijl de Salmanticenses, althans volgens de geciteerde teksten, de eersten zijn die zich er van bevrijden. En zo de Salmanticenses tevens de eersten zijn om te negeren dat een *error* ooit zou kunnen gedefinieerd worden door de Kerk, dan is het juist omdat van nu af aan het accent gaat vallen op de notie van *goddelijke revelatie* in de stricte zin van het woord. Zie blz. 59 noot 1: „a Spiritu Sancto *dictum et attestatum*", en voor de Panormo, blz. 65 n. 3 en vooral 4, blz. 68 n. 1. Hetzelfde blijkt voor de evolutie van de censuur „haeresi proxima": het duidelijkst in de correctie van de Panormo op de Lugo; blz. 100 n. 1: „Requiritur namque fundamentum immediatae oppositionis propositionis huiusmodi *cum revelata*...", tegenover de „extrinseca auctoritas" van de Lugo. Zie speciaal noten op blz. 102-103, waar hij de twee posities onderscheidt: „propositio haeretica authentica et non-authentica", de laatste nl. waar de „regula fidei" ontbreekt, „quae *ostendit* haberi debere ut haereticam". Wat de overige kleinere censuren betreft, ligt het probleem enigszins anders, omdat ze over het algemeen losser van de ketterij worden gedacht. S. heeft zeker heel wat materiaal bij elkaar gebracht. Hij is professor in Dublin, en zo begrijpen wij hoe bepaalde „continentale" verworvenheden hem nog steeds ontsnappen. Wij begrijpen dit minder bij zijn vrienden en raadslieden uit de universiteit van Freiburg.

P. Fransen

L. E. Elliott-Binns, *English Thought 1860-1900. The theological aspect.* London-New York-Toronto, (Longmans, Green and Co), 1956, 15 x 22, 388 blz., 28/.

De schrijver wil niet enkel een lijst van namen en opinies geven, maar ook het ontstaan en de groei van bepaalde ideeën laten zien. Daartoe beperkt hij zich niet tot een overzicht van de strikte theologie, maar behandelt ook andere gebieden van menselijke activiteit, die voor de theologie van belang zijn (als philosophie, archeologie) en hij weet zijn stof bovendien te situeren tegen de algemene achtergrond van politiek, economisch en sociaal leven in het Engeland van de vorige eeuw. Ook de litteratuurgeschiedenis is niet vergeten. Het boek is het werk van een specialist over dit onderwerp en voor iedereen, die in de Engelse geestesgeschiedenis van de vorige eeuw belang stelt, uiterst waardevol.

C. Sträter.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Erik Peterson, *Marginalien zur Theologie*, München, Kösel-Verlag, 1956, 11.5 x 19, 101 blz., DM 5.50.

Verzameling van reeds elders afzonderlijk verschenen, korte theologische opstellen. Peterson's visies boeien vanaf de eerste bladzijde door hun geladenheid en levende oorspronkelijkheid. Wat niet wil zeggen dat zij ook altijd overtuigen. Bijzonder troffen ons zijn gedachten over existentialisme en protestantisme.

F. M.

R. Spitzer, *Gott lebt und ruft Dich*, München, M. Hueber, 1956, 14.5 x 20, VIII + 535 blz., DM 14.80.

Voor onze tijd is de volgende diagnose wel bij benadering juist: velen zijn vast bereid het geloof, dat zij zonder schroom belijden, persoonlijk zowel als sociaal consequent te beleven; anderen — en hun getal is niet gering — geven toe aan twijfel, onverschilligheid en verslapping op godsdienstig terrein, zodat hun praktische godsdienstzin en het ontvangen van de sacramenten veel te wensen overlaten. En toch kunnen hun noch techniek noch wetenschap de verlangde rust des harten schenken. Ook voor onze tijd blijft het waar, dat God en Christus het enige betrouwbare princiep van vrede en rust kunnen zijn. Dat illustreert een getuigenis van Jung, dat al zijn patiënten boven de 35 jaar met problemen over het geloof en de godsdienst tobben en dat alleen in godsdienstig evenwicht afdoende herstel te bereiken is. Voor de auteur ligt daarin een gerede aanleiding God in het centrum van belangstelling van de moderne lezer te plaatsen. Daartoe bespreekt hij achtereenvolgens het bestaan van God, het wezen van God, de valse opvattingen over God, de allerheiligste

Drieëenheid, Gods eigenschappen en de levenswaarde op verschillend terrein van het geloof in God.

Als vrucht van jarenlange ervaring is deze uiteenzetting als synthese zeer goed geslaagd, terwijl het werk stilistisch stellig het praedicaat „uitmuntend" verdient. Doorgaans is de populair-wetenschappelijke betoogtrant aanvaardbaar en degelijk. Een kleine reserve zou ik hierbij willen maken voor de twijfel aan de deugdelijkheid der klassieke Godsbewijzen (cfr. blz. 30 v.). Bijzonder goed geslaagd lijkt me de beknopte bespreking van het dialektisch materialisme (cfr. blz. 203 v.). Alles samen: een werk, dat wel niet zozeer voor de vakfilosofen en theologen is bedoeld of bestemd, maar als populair-wetenschappelijk in gunstige zin in onze onrustige tijd voor de intellectuele lezer een veilig houvast biedt en veel aanbeveling verdient.

P. Ploumen

Albert HARTMANN S.J., *Toleranz und christlicher Glaube*, Frankfurt, Josef Knecht, 1955, 13 x 21, 282 blz., geb. DM 10.80.

Dit boek bevat niet alleen een systematisch uitgewerkte doctrine, maar ook de vruchten van het eigen beleven dezer doctrine door S.. Vlot geschreven is het voor elke intellectueel toegankelijk. Wat de meer gespecialiseerde vragen betreft, deze vindt men in de nota's achteraan behandeld, zodat ook de meer technische afwerking niet verwaarloosd werd. In een eerste hoofdstuk behandelt S. de historische groei van de moderne tolerantie-opvatting. Deze laatste noemt hij relativerend: geen enkele religie kan aanspraak maken op absolute waarheid: het zijn alle vormen van de authentisch religieuze beleving en daarom evenwaardige vormen. In een tweede hoofdstuk behandelt hij de aanspraak van het katholicisme „alleen de ware en authentische religie te zijn" en haar verhouding tot de tolerantie. Het is evident dat de oplossing voor deze verhouding niet kan gevonden worden in de moderne relativerende tolerantie-opvatting; waar men het toch heeft beproefd gold het een soort wanhoopsdaad. Als er voor hem die niet katholiek is binnen de katholieke leer toch nog de mogelijkheid van redding wordt overgelaten, dan is dit niet omdat zijn religie gelijkwaardig is, maar omdat zijn religie zoveel van de waarheid bevat dat het minimum van de katholieke beleving nog mogelijk is. In zijn kennis zelf is zijn goede wil zo werkzaam dat hij in totale erkenning van de heiligmakende God dat minimum aan waarheid beleven kan. Het is dus niet een even-waar zijn der beide religies, maar de aanwezigheid van de ware religie binnen de niet-katholieke religie die toelaat dat de mens gered wordt.

Hieruit volgt nu in een derde deel de Tolerantie als christelijke levenshouding, niet alleen als een moreel volmaakt palliatief, maar als een werkelijke, morele verplichting. De oplossing is de tolererende liefde, voorgelicht door de christelijke voorzichtigheid. Nochtans moet het samenleven in een zelfde maatschappij verder reiken dan een naast elkaar leven, er moet mogelijkheid zijn om actief samen te werken. Weer is de oplossing het verder en dieper doorleven van de liefde. Alleen maar dulden is nog niet beminnen. Het zou zelfs in zijn meest praegnante zin een krenking inhouden alleen maar te dulden omdat datgene wat geduld wordt een noodzakelijk kwaad is. Welnu, de evenmens kan nooit een noodzakelijk kwaad zijn in de liefde. Het noodzakelijk kwaad is de dwaalleer en niet de persoon van hem die dwaalt. Daarom is de liefde een en al wens om de andere die men bemint tot de waarheid te brengen, en wel te verstaan niet zomaar een platoonse wens, maar een wens die alles doet wat nodig is om in vervulling te gaan. Natuurlijk moet de liefde tot de waarheid haar begrenzing aanvaarden en zal er steeds binnen deze liefde een duldend element aanwezig blijven. Deze liefdevolle verhouding t.o.v. de persoon houdt dan in dat men hem volwaardig erkent in zijn goedheid, dat men zijn bestwil erkent en presumeert, dat men bereidzaam is om hem te willen begrijpen en ten slotte ook bereidzaam is om hem te helpen overal waar de waarheid wordt gediend. Hier is natuurlijk een begrenzing, positief kan men niet medewerken aan het belijden van onwaarheid; er is dus een probleem voor de samenwerking in het beleven van zuiver religieuze uitingen. Hier moet de christelijke voorzichtigheid speciaal waakzaam en actief zijn. Vermits nu deze houding der christelijke tolerantie een morele verplichting is, is het ook normaal dat zij in een onderwijs dat uitgesproken christelijk is, actief in de opvoeding wordt aangewend en bevorderd. Als laatste vraag behandelt de Schrijver de verhouding gewetensvrijheid en moderne staat. Hier weer is zijn uiteenzetting zeer genuanceerd. Nooit mag de katholieke staat de niet-katholieken tot burgers van tweede rang maken. Het is als politieke organisatie dat de staat het gemeenschappelijk bezit van de waarheid moet bevorderen. Hij mag over de religie van zijn onderdanen niet beschikken, dat is een heidense gedachte, maar moet de religie van zijn onderdanen leefbaar maken. Geweld is daarom uitgesloten.

Het boek heeft dus een zeer grote waarde en brengt een werkelijk antwoord op talrijke zeer actuele vragen.

A. Knockaert

J. E. Fison, *The Christian Hope, The Presence and the Parousia*, London-New York-Toronto, Longmans, Green & Co, 1954, 14 x 21.5, XI + 268 blz., 21/6 net.

Vanaf de eerste bladzijde wordt de hoofdstelling, in dit boek knap verdedigd, duidelijk: tegen de mening van C. H. Dodd, dat een christelijke toekomstverwachting slechts secundair is vanwege het feit, dat Christus' eerste komst en zijn tegenwoordigheid in de Heilige Geest reeds een eschatologisch karakter dragen („realized eschatology"), stelt F., dat juist het gelovig ervaren van deze tegenwoordigheid Christi als nog verhulde en versluierde zelfopenbaring Gods in Christus de echt christelijke toekomstverwachting doet ontbloeien van de uiteindelijke volkomen zelfopenbaring Gods in de parousie van Christus op het einde der tijden. In zijn verdediging van deze stelling gaat S. uit van het actuele belang van een adequate uitdrukking van ons geloof in de uitersten zowel als tegenwicht tegen de materialistische toekomstverwachting van communisme en adventistische secten alsook als stimulans voor de geloofsbeleving binnen de Kerk zelf (hfdst. I; cf. p. 66). Vervolgens wordt een synthetisch beeld gegeven van de vol-christelijke toekomstverwachting: „The Christian faith is that at the crucial focus of revelation the secret of the end as well as of the beginning was manifested in Jesus Christ. Here is the secret of the true messianism, in which the eternal is manifested in time and all theology becomes eschatological and eschatology interprets and illumines every item of theological dogma rather than adds another item of its own as an appendage to all the rest. It is the unity of present and future in the eternal life, manifested and offered in Jesus Christ, that is the secret of New Testament eschatology... And that unity is only intellectually comprehensible and experimentally verifiable on an eschatological understanding of the significance of the life and death and resurrection of Jesus Christ..." (p. 36). In een 3e hfdst. wordt dan de stellingname van S. nauwkeurig afgebakend tegenover de eenzijdige beklemtoning van „futuristic eschatology" (Schweitzer, Barth) — „....safeguards an adequate eschatology of the future at the price of a total abandonement of all real claim to any divine action at the present" - e.a.; en van een even eenzijdige beklemtoning van „realized eschatology" (Dodd c.s.); terwijl eveneens het standpunt van Cullmann wordt rechtgezet, die wel beide aspecten tracht samen te voegen, echter eveneens met ontkenning van de actuele tegenwoordigheid en werking van Christus in de Kerk, waarin het eschatologisch eerste en tweede komen verbonden zijn. In de twee volgende hoofdstukken toont F. zijn stelling aan vanuit resp. Oude en Nieuwe Testament. Volgt een hoofdstuk, waarin de verschillende „patronen" der schriftuurlijke eschatologie („Pentecostal", „Synoptic", „Pauline", „Johannine") in samenvatting worden gegeven.

De laatste twee hfdst. spreken minder aan: een enigszins moeilijk te verteren speculatie over „The secret of mysticism" en een al te vaag blijvende synthese van alle momenten, die de gehele christelijke toekomstverwachting inhoudt. Hoe S. denkt over de individuele eschata, wordt niet duidelijk. Op p. 50 lezen wij: „Resurrection and not immortality is the Christian faith here and now and the Christian hope hereafter". In het laatste hfdst. echter schijnt hij een zekere onsterfelijkheid en ook een mogelijk vagevuur in bepaalde zin te aanvaarden, echter geenszins in de zin van ons katholieke dogma. Over een Bijzonder Oordeel wordt in het hele boek niet gesproken. Daartegenover staan zeer mooie beschouwingen over de centrale plaats van de Parousie in de echt christelijke toekomstverwachting, over het Laatste Oordeel (p. 48/49), over de Eucharistie als tegenwoordigstelling van Coena en Calvarië (p. 69) en als vooruitgrijpen op de Parousie (p. 36). Al bij al moet gezegd worden, dat deze anglicaanse studie inzake de eschatologie het lezen overwaard is, niet het minst omdat S. ons katholieke standpunt zeer nabij komt. En zijn kritiek op een losmaken van de eschatologie uit het geheel van het dogma, het hanteren van de eschata als louter „stok achter de deur" en „snoepje voor de brave mensen" (sit venia verbo) in een louter moraliserende verkondiging is maar al te gerechtvaardigd en moge ook ons te denken geven.

S. Trooster

MORAAL

B. Merkelbach O. P. — G. Dantinne O. P., *De Castitate et Luxuria*, (*Quaestiones Pastorales*, n. 1), Bruxelles, La Pensée Catholique, [8]1955, 15 x 22, 176 blz.

Naast zijn bekende *Summa Theologiae Moralis* gaf Pater Merkelbach een reeks „Quaestiones Pastorales" uit, waarin bepaalde onderdelen meer uitvoerig werden besproken. In 1930 verscheen de eerste ed. van het onderhavige deeltje, waarvan de 7e en 8e uitg. wegens het overlijden van de schr. door Pater Dantinne werden verzorgd. Reeds in de 7e ed. bracht de bewerker verschillende verbeteringen aan: enkele te strenge meningen werden gecorrigeerd, enkele lacunes werden aangevuld. Nieuw zijn in deze 8e uitg. de bladzijden over hormonen (14-15), frigiditeit (20), omgang van verloofden (125-127), copula

reservata (141-143). Andere gedeelten werden omgewerkt: *de luxuria imperfecta, de impudicitia, de causis et remediis luxuriae.* Het is een degelijke en bruikbare handleiding, maar men zou verlangen dat het gehele boekje eens opnieuw werd geschreven en meteen sterker gecomponeerd.

A. van Kol

Hans Mueller-Eckhard, *Grundlagen der Geschlechts-Erziehung,* Stuttgart, Ernst Klett, 1956, 13 x 20.5, 259 blz., ing. DM 13.80.

Vlot geschreven prikkelt deze studie tevens tot nadenken. De opvoeding van de geslachtelijkheid wordt niet gezien vanuit een biologisch standpunt, maar vanuit een zeer persoonlijk georiënteerde filosofie, die hare inspiratie zoekt bij von Baader, Dostojewski, Solowjew en Berdiajew en meer mystieke en piëtistische bronnen als Eckhardt, A. Silesius en J. Boehme. S. wil principieel christelijk denken. Een R.K. zal zich wel eens onwennig voelen, al heeft hij er veel te leren. De sexualiteit in de mens is een vermogen tot ontmoeting in de liefde, met de andere helft van ons diepste wezen, daar de mens oorspronkelijk androgyn gezien wordt. In deze ontmoeting treedt hij, als beeld van God en persoon, in een Ik-Gij verhouding tot God. Alle menselijke liefde is daarom verbonden met een godsdienstige ervaring. Sexualiteit is dus een geschenk van God; de mens moet deze niet verloochenen, doch naar hare ware natuur herkennen.

S. staat niet helemaal onpartijdig t.o.v. Freud, wat hem gemakkelijk vergeven wordt. Minder gelukkig lijkt hij ons, waar hij op simplistische wijze ouders en opvoeders in het ongelijk stelt. Ook de moralisten moeten het ontgelden, alsof deze slechts een negatieve moraal zouden kennen. Geslachtelijkheid zou slechts bestaan, denkt hij, om de nakomelingschap te verzekeren. S. vergeet dat het enige verbod dat echtgenoten treft vooral betrekking heeft op het eigenmachtig ingrijpen op de vruchtbaarheid van de geslachtelijke ontmoeting. De moralisten blijven de positieve aanvaarding van de sexualiteit in hare diepere betekenis beamen. Op dit punt lijkt ons S. zelf wat te eng. Hij ziet niet genoeg dat zij wel ontmoeting is in de liefde, maar ook uiteraard vruchtbare ontmoeting. Wij moeten nooit het scheppend moment in het Godsbeeld uit het oog verliezen. Daarom kunnen wij ons niet aansluiten bij de suggesties van S. op blz. 240, waarbij dit zou toegelaten zijn in moeilijke gevallen.

Zeer juist ziet S. ook dat de geslachtelijke wanorde meestal wijst op een wanorde in de betrokken persoonlijkheid. De zielzorg moet dus positief de persoonlijkheid van de pubescent tot gelding laten komen door vertrouwen en achting. S. heeft het ook aan de stok met het ascetisme. Is de Verlossing niet tot ons gekomen in Christus' dood? Het Kruis geeft de diepste zin aan onze christelijke versterving. Versterving mag weliswaar niet de aandacht al te zeer trekken op het lichaam en het aldus afzonderen van de totale persoonlijkheid. In de verachting voor het lichaam kan zeker een bron van ontucht liggen. Maar de theologische zin van de ascese is S. voorzeker ontgaan. Hij heeft ook gelijk waar hij wijst op het gevaar van inwendige onrust: door gebrek aan integratie worden de verdedigingsstrukturen van de persoonlijkheid verhevigd tot intolerantie. Zijn kritiek van Kinsey en Fore is juist en zijn gedachten over koëdukatie wijs. Eveneens zijn bemerkingen over voorlichting, celibaat en derg. Hij wijst tevens op enkele gevaren welke inherent zijn aan de praktijk van de biecht. Maar zijn ideeën over internaatsopvoeding en seminariescholing zijn erg simplistisch.

Welke zijn ten slotte de voorwaarden voor een gezonde sexuele opvoeding? Opvoeden tot het beminnen-kunnen; nooit de aandrift zelf als schuldig brandmerken; de opgroeiende persoonlijkheid open houden voor kontakt; niet te vroeg schaamte- en schuldgevoelens opwekken; ook niet te vroeg nadruk leggen op versterving, maar deze spontaan doen opwellen uit een werkelijk gevoel van toewijding; een evenwicht zoeken tussen gestrengheid en zachtheid, tussen binding aan de ouders en emancipatie; het opkomend schaamtegevoel in eerbied leren opnemen. Het doel van de opvoeding is ten slotte de ontplooiing van de Christuswerkelijkheid in de mens (blz. 245). Immers „in jeder Liebe ist die Tendenz enthalten, zu Gott zu führen..."; „Die marianische Eigenart eines keuschen und hingebenden Erkennens und Empfangen ist verloren gegangen."

Wij moeten S. gelukwensen met zijn voortreffelijke studie, die, ook waar zij ons kritisch laat, ons op zoveel punten laat nadenken, en dikwijls onze oprechte instemming meedraagt. Priesters en opvoeders, die dit werk met onderscheid zullen lezen, zullen er veel aan hebben.

A. Snoeck

Christian Letters on Sex and Marriage, ed. by John Fox, London, Longmans, Green and Co, 1955, 12 x 18, 107 blz., 6/.

Het merkwaardige van deze brieven is dat ze een werkelijke correspondentie vormen

tussen een getrouwde vrouw en een journalist, niet direct geschreven om gepubliceerd te worden, maar achteraf door J. Fox uitgegeven met goedvinden van de anoniem blijvende correspondenten. Het zijn eerlijke brieven, waarin allerlei kwesties ter sprake komen, geschreven vanuit een katholieke opvatting omtrent het huwelijksleven, al zal de aandachtige lezer wel eens oneffenheden aantreffen. A. v. K.

Bjørn Høbo, *Tro og moral*, København, Pauluskresden, 1953, 14 x 20, 88 blz.

Dit boekje geeft een Deense vertaling van het synthetisch gedeelte uit een dissertatie welke in de theologische faculteit van het Berchmanscollege te Leuven verdedigd is. De dissertatie draagt de titel: *Le Christ ressuscité, centre de la morale chrétienne*. Deze synthese bevat twee delen. Eerst wordt aangetoond dat door een al te sterk op de natuurlijke moraal afgestemde bovennatuurlijke moraal enige antinomieën ontstaan zijn (tussen geloof en moraal, individu en gemeenschap, tijd en eeuwigheid), die enkel door een christelijke moraal welke geheel steunt op het goddelijk leven in ons, worden opgelost. In het tweede gedeelte worden de grote lijnen van zulk een christelijke moraal gegeven. H. Geurtsen

C. A. J. van Ouwerkerk C.SS.R., *Caritas et ratio, Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin*, Nijmegen, Sionsweg 2 (in beheer bij de auteur), 1956, 16 x 23.5, XVI + 107 blz., *f* 4,20.

In October 1953 promoveerde Pater van Ouwerkerk C.ss.R. aan het Angelicum te Rome op een dissertatie, waarvan de tekst thans grotendeels voor ons ligt. Het is niet eenvoudig, gelijk de auteur zelf op blz. 103 erkent, een korte samenvatting te geven van deze studie, die, ofschoon geen historische exegese van de tekst van S. Thomas, toch voornamelijk bestaat uit een zorgvuldige analyse van S. Thomas' gedachtengang. De grote lijn is duidelijk: de twee eerste hoofdstukken bespreken de „ratio" resp. de „caritas" als normerende beginselen van het natuurlijk resp. bovennatuurlijk zedelijk leven, terwijl het derde hoofdstuk het eigenlijke probleem stelt van hun onderlinge verhouding. Maar de scholastieke methode, die de schr. met talent hanteert, maakt het niet gemakkelijk zijn betoog in alle onderdelen te volgen, laat staan in het kort weer te geven. Het is ongetwijfeld knap werk, meer analytisch dan synthetisch; een werk bovendien, dat aan de lezer hoge eisen stelt, mede ook wel omdat de schr. zich bedient van een taal, die hij niet geheel meester is.

S. Thomas heeft altijd geworsteld met het probleem, hoe de Aristotelische ethiek te combineren met een christelijke moraal van het eeuwige leven. Ook Pater van Ouwerkerk staat voor dit probleem; en zijn scherpzinnige pogingen om het op te lossen moesten wel uitlopen op een resultaat, dat niet iedereen bevredigen zal: omdat hij nl. te zeer vasthoudt aan de tekst van S. Thomas. Hij laat ons zien, hoe het natuurlijk zedelijk leven, dat als zodanig genormeerd wordt door de „ratio", in de „caritas" een bovennatuurlijke normering en bezieling vindt, en daardoor verbovennatuurlijkt wordt — althans langs de kant van het subject. Het is de caritas, „forma omnium virtutum", die aan het natuurlijk zedelijk leven het karakter verleent van spiritualiteit en heiligheid, daaraan een nieuwe zin en een nieuwe geest mededeelt: zonder nochtans de inhoud zelf van dit natuurlijk zedelijk leven om te vormen. De auteur is dan ook (tegen Pater Gilleman) van mening, dat bv. de deugd van rechtvaardigheid als zodanig in de christelijke orde geen andere eisen stelt dan op louter natuurlijk plan (blz. 86 en 105) — slechts de vorm verschilt, maar niet de inhoud. Wij vragen ons af, hoe deze disjunctie van vorm en inhoud te rijmen is met het thomistisch beginsel „actus specificatur ab obiecto suo formali". Het feit, dat men de verschillen niet zou kunnen aanwijzen of onder woorden zou kunnen brengen, is niet beslissend: de éne term van de vergelijking is ons immers vrijwel onbekend, en bovendien gaat het niet om de formuleringen maar om de werkelijkheid. O.i. is er slechts één zedelijk leven, dat wezenlijk natuurlijk én bovennatuurlijk is zowel naar vorm als naar inhoud, omdat het gericht is op en bepaald wordt door het éne bovennatuurlijke einddoel der visio beata, waarin de natuurlijke eindvolmaaktheid van de mens ligt opgesloten. Zo is er o.i. ook slechts één fundamenteel normerend beginsel: de „ratio fide illustrata", terwijl de alles informerende en daardoor alles omvattende „caritas Dei" beter de ziel dan de norm van het zedelijk leven genoemd kan worden. In deze zienswijze, die met de fundamentele beginselen van S. Thomas' moraaltheologie (zij het niet met de letter van zijn tekst) o.i. goed overeenstemt, is het nog maar één stap om ook het wezenlijk christologisch karakter van het zedelijk leven naar vorm én inhoud te erkennen. De bestudering van de belangwekkende studie van Pater van Ouwerkerk nodigde ons uit deze gedachten naar voren te brengen, minder als critiek dan wel als bijdrage tot een wetenschappelijke discussie. A. van Kol

E. Walter, *Wesen und Macht der Liebe, Beiträge zu einer Theologie der Liebe*, Freiburg i.Br., Lambertus-Verlag, 1955, 13 x 20.5, 183 blz., DM 8.70.

De schr., bekend o.a. door zijn boekje *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament* (Freiburg i.Br., 1940), heeft thans een aantal opstellen gebundeld, waarvan de meeste reeds elders verschenen waren. De onderwerpen hangen niet zo heel nauw samen, en de ondertitel van de bundel is wat weids, maar het geheel is een goed soort vulgarisatie, ook voor ontwikkelde leken toegankelijk. A. v. K.

Ch. J. O'NEIL, *Imprudence in St. Thomas Aquinas, (The Aquinas Lecture,* 1955), Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1955, 11 x 18, 165 blz., 2 Dollar.

Sinds 1937 nodigt de „Aristotelian Society" van de Marquette Univ. op de Zondag, die het dichtst gelegen is bij de 7e Maart, een spreker uit om een voordracht te houden ter ere van S. Thomas. In 1955 behandelde Ch. J. O'Neil met wetenschappelijke scherpzinnigheid de interessante vraag, waarom de ondeugd van onvoorzichtigheid in de moraaltheologie van S. Thomas wél een plaats kon vinden, terwijl ze in de ethica van Aristoteles ontbreekt. Het antwoord komt in het kort hier op neer, dat de deugd van voorzichtigheid door S. Thomas niet louter als verstandsdeugd bepaald wordt, zoals dit bij Aristoteles het geval is. Voor liefhebbers van tekstcritisch onderzoek een boeiend betoog. A. v. K.

KERKGESCHIEDENIS

Rudolf BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (Erasmus-Bibliothek),* Zürich und Stuttgart, Artemis-Verlag, [2]1954, 11 x 18, 259 blz., Ln. 12.— Zw.frs.

Dit boekje bedoelt een korte, voor een ruim publiek toegankelijke kenschetsing te bieden van het oudste christendom. Men bewondert hier weer eens de gave die de Marburgse professor bezit, om een veel omvattend en ingewikkeld onderwerp in rake lijnen op pakkende wijze te behandelen. Veel meer dan deze grote lijnen kan in zo kort bestek natuurlijk niet gegeven worden, te minder omdat alleen het laatste hoofdstuk — slechts 38 bladzijden van de 259 — aan het eigenlijke onderwerp is gewijd. Dit hoofdstuk is getiteld: „Das Urchristentum als synkretistisches Phänomen" — titel die een program is. Zeker laat de schrijver het geheel eigen karakter van het oudste christendom sterk naar voren komen; maar deze originaliteit blijkt juist ook uit de geheel eigen wijze waarop het zoveel verschillende elementen in zich heeft opgenomen. Daarom behandelen de vier eerste hoofdstukken achtereenvolgens het Oud-testamentische erfgoed, het Jodendom, de Griekse nalatenschap, het Hellenisme (onder het laatste hoofd wordt ook de gnosis besproken, waaraan, zoals bekend is, de S. zo'n belangrijke plaats toebedeelt in de religieuze achtergrond van het oudste christendom). De prediking van Jesus vormt een onderdeel van het hoofdstuk over het Jodendom.

Men herkent in dit alles de bekende zienswijzen van de S. en het kan ook niet verwonderen dat deze hun stempel hebben gedrukt op haast iedere bladzijde. Wie hiervoor maar het nodige onderscheidingsvermogen bezit, zal van dit meesterlijk geschreven en van een enorme geleerdheid getuigende résumé veel profijt hebben. Een apparaat van noten, dat achter in het boek is aangebracht, verwijst naar — hoofdzakelijk Duitstalige — litteratuur; daarna volgt een personen- en zakenregister. P. Ahsmann

Leonhard GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche, (Beiträge zur Förderung christl. Theologie,* 2. Reihe, 55. Band), Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1954, 14.5 x 22, XII + 328 blz., DM 28.—.

In de geschiedenis van het oudste christendom spelen de verhouding tot het jodendom en de bezinning op deze verhouding een fundamentele rol. Nadat reeds talrijke detailstudies aan dit onderwerp gewijd zijn, biedt L. Goppelt, tegenwoordig hoogleraar in de theologie van het Nieuwe Testament aan de universiteit van Hamburg, nu een eerste rijk gedocumenteerde synthese. De uiteenzetting over de ontmoeting tussen Jezus en het jodendom van zijn dagen laat de auteur, die theologisch op reformatorisch standpunt staat doch de moderne wijzen van onderzoek als methodiek geenszins versmaadt, voorafgaan door een interessante en genuanceerde schets van het toenmalig jodendom, ofschoon schr. niet in de gelegenheid is geweest de wetenschappelijke resultaten van de jongste vondsten bij de Dode Zee in zijn beeld te verwerken.

In de periode tussen de verrijzenis en het jaar 70 is de apostel Paulus de kardinale figuur; aan zijn oeuvre, in het bijzonder aan de Romeinenbrief, wordt een indringende beschouwing gewijd welke het hoogtepunt van de gehele studie vormt. Dit is de fase waarin de christelijke gemeente zich, vnl. dank zij de apostel der heidenen, bewust wordt van haar eigenheid, en tevens theologisch haar standpunt bepaalt zowel tegenover het O.T. als tegenover het nomistisch en het gnostisch jodendom van haar dagen. In de jaren 70 tot ± 135, die

een overgangsperiode vormen, voltrekt zich geleidelijk de totale sociologische scheiding. In Palestina is er geen plaats meer voor christenen in de joodse gemeenschap die zich steeds radicaler afsluit o.l.v. de farizese rabbijnen. De veelvuldige schakeringen welke dit proces van scheiding vertoont in de andere delen van het Imperium worden door S. scherp gekarakteriseerd. Kerk en Synagoge komen naast elkaar te staan, terwijl 't gnosticisme nu de gevaarlijkste vijand wordt. Maar tegenover dit gnosticisme vindt de Kerk tegelijkertijd steun in de vormen van het late en contemporaine jodendom (gemeentestructuur, liturgie e.d.). Nuances tussen de evangelisten en ook tussen de andere na-paulijnse geschriften zijn aldus door de locale verschillen en de aard van deze overgangsfase te verklaren. In de werken van de apostolische Vaders, die eveneens aandeel hebben in het bonte beeld van deze periode, neemt S. enerzijds toespitsing waar van het „judaistisch" element in de Kerk (bv. de Didache), anderzijds een misverstaan van het Oude Testament o.i.v. hellenistisch denken (bv. Ignatius), in beide gevallen ten koste van de radicaal eschatologische kern van het apostolisch getuigenis. De derde periode sluit het proces van vervreemding en verharding der tegenstellingen af. De apologeten, speciaal Justinus, treden in het voetspoor van de apostolische Vaders.

De auteur ziet in de „früh-katholische" houding tegenover het Oude Testament en dienovereenkomstig tegenover het joodse volk een ernstige achteruitgang. Een ander begrip van eschatologie zal de katholieke beschouwer minder ongunstig doen oordelen over dit Frühkatholizismus en zelfs over het jodendom. Tot slot zij nog opgemerkt dat de gedetailleerde inhoudsopgave slechts zeer gebrekkig het gemis compenseert van een personen- en zakenregister, en dat de bibliografie wel bijzonder eenzijdig Duits georiënteerd is, zodat zelfs auteurs als Dix, Dupont, Bonsirven en W. D. Davies onvermeld blijven. Ook de stijl van het werk draagt een zwaar Duits stempel welke elke lichtvoetigheid in volle ernst de pas afsnijdt. De studie van Goppelt biedt in haar, noodzakelijke, beknoptheid een bijzonder instructief overzicht over de oudste geschiedenis van het christendom, gezien vanuit de essentiële problematiek omtrent zijn relatie tot het Oude Testament en het jodendom.

A. Ruys

Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, W. Kohlhammer-Verlag, 1955, 14 x 21, XII + 420 blz., DM 21.—.

Ofschoon deze tweede editie een onveranderde herdruk is van de eerste, die reeds in 1935, als zesde band der *„Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte"*, verscheen, toch kunnen we de uitgave ten zeerste toejuichen. Veel is er sinds die tijd over dit onderwerp verschenen. Maar niet alleen is het E. geweest die de discussie op gang heeft gebracht, zijn boek onderscheidt zich nog steeds als een onuitputtelijke bron van informatie over de ontwikkeling der idee van de heilige oorlog (eigenlijk een betere titel dan die van de „kruistochtgedachte") vanaf de patristische tijd. Zijn these is de volgende: Bij het ontstaan van de kruistochtbeweging speelde de gedachte aan het H. Graf slechts een nevenrol. De hoofdzaak was de vorming van het christelijke ridderideaal, welke door de reformbeweging van de 11e eeuw ingang vond. De zgn. eerste kruistocht was dus geen begin, maar hoogtepunt van de ontwikkeling. Tekorten en eenzijdigheden in het werk zijn aangetoond, en terecht. Maar Erdmann's boek blijft onontbeerlijk. Het zijn juist werken als deze die de historicus in staat stellen in te dringen in de geest van de Middeleeuwer, in de achtergronden van de feiten, in hún beleving vooral en interpretatie van de genadewerkelijkheid die het Christendom is.

J. Rupert

Gerhohi Praepositi Reichersbergensis Opera Inedita. I, *Tractatus et Libelli*, cura et studio PP. Damiani ac Odulphi van den Eynde et P. Angelini Rijmersdael O.F.M., Accedunt Gerhohi *Epistolae tres* quas... edidit P. Classen, Romae, Apud Pontificium Athenaeum Antonianum, 1955, 18 x 25, XIX + 377 blz.

Tot nog toe bezitten we geen aan alle critische eisen beantwoordende editie van de toch belangrijke werken van Gerhoh, een van de meest vruchtbare schrijvers van de Middeleeuwen en een groot reformator van de Kerk. Ook de opuscula, uitgegeven in de M.G.H., *Libelli de Lite*, III, kunnen niet aan alle moderne eisen voldoen. Dit eerste deel publiceert vijf opuscula en drie brieven, waarvan twee, resp. een, slechts voor een deel reeds eerder gepubliceerd waren. Het zijn vnl. doctrinaire werkjes, zoals reeds de titels aangeven: *„Expositio Domni Gerhohi super canonem"*; *„Libellus de ordine donorum Sancti Spiritus"*; *„Liber de laude fidei"*; *„Utrum Christus Homo Filius sit Dei naturalis et Deus"*; *„Opusculum ad Cardinales"*. In het aanhangsel is van de hand van P. Classen de volledige tekst verschenen van nog drie brieven van G.

De uitgave is werkelijk een klassiek voorbeeld van nauwgezetheid en zorgvuldigheid.

Prolegomena, noten, verwijzingen, commentaar etc. voldoen aan de meest veeleisende normen. De druk is buitengewoon overzichtelijk en ruim. We kunnen niet anders hopen dan dat het tweede deel spoedig moge verschijnen met o.a. de nog niet gepubliceerde delen van zijn hoofdwerk, het Commentaar op de Psalmen. J. R.

BRIAN TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory, The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, (Cambridge Studies in Medieval Life & Thought,* N.S. Vol. 4), Cambridge, University Press, 1955, 15 x 23, XI + 280 blz., 27s. 6d. net.

Twee fundamentele problemen rond het wezen van het kerkelijk gezag hebben de Middeleeuwse wetenschappers voortdurend bezig gehouden: de verhouding van regnum en sacerdotium, en, in de latere Middeleeuwen, de interne structuur van het kerkelijk gezag zelf. Ofschoon ze vaak, in de politiek der vorsten, aan elkaar gekoppeld werden, vormden ze logisch toch twee geheel verschillende problemen. Zeer veel is en wordt er geschreven over de theorieën omtrent de omvang van het kerkelijk gezag naar buiten (regnum - sacerdotium). Daarentegen staan de onderzoekingen omtrent het Conciliarisme in zijn verschillende schakeringen eigenlijk nog maar aan het begin. Om deze reden reeds verdient het boek van Tierney onze volle aandacht. In zijn inleiding geeft hij o.a. een kort overzicht van de studies van Kneer, Arquillière, Hirsch, Martin e.a., en wijst er op hoe een onderzoek van de canonistische bronnen (waarop de Conciliaristen zich voortdurend beroepen) tot nog toe verwaarloosd werd. Deels omdat zeker de latere canonisten in de kwestie van het regnum-sacerdotium extreme papalisten waren, en men derhalve (ten onrechte, aldus S.; cf. bv. p. 105) veronderstelde bij hen niets te zullen vinden dat een voorbereiding op, of een voorstadium van, het Conciliarisme zou vormen. Deels ook omdat men tot nu toe het doorbreken van de Conciliaire theorie te veel als een louter toevallige, van buitenaf veroorzaakte gebeurtenis beschouwde, eerder dan als het logische hoogtepunt van ideeën die in de kerkelijke wetten zelfs reeds lagen. „But to understand the origins of a constitutional crisis in the Church we must surely turn to the background of constitutional law from which all parties in the crisis sought to defend their claims. Without a study of the canonists we can never hope to understand in all its complexity the polity of the medieval Church" (blz. 13).

Deze taak onderneemt Tierney. Vanaf het Decretum Gratiani tot aan Zabarella toe onderzoekt hij de werken van de voornaamste Decretisten en Decretalisten en ordent de gegevens die hij daar vindt in drie delen: van 1140 tot 1220, de 13e eeuw en de 14e eeuw. De uitkomst is werkelijk verrassend. Met name verdienen vermeld de canonistische opvattingen over de structuur van de „corporations" van de afzonderlijke kerken en de analyse van de opvatting van de hele Kerk als een „corporate body". Wel moet men bij deze voortreffelijke studie goed voor ogen houden dat het een détail-studie is, en dat S. er positief van af ziet een bespreking te geven van de interferentie van deze canonistische ideeën en hun ontwikkeling met andere stromingen, zoals de democratische opvattingen, het ontstaan van de nationale staten enz.: de ontwikkeling van de canonistische ideeën wordt uitsluitend uitgelegd vanuit de germina die te vinden zijn bij de vroegere canonisten.

J. Rupert

Jean-Daniel BURGER, *Erasme en face de la Réforme, (Les Cahiers de „Foi et Vérité",* XXXI), Genève, Editions Labor et Fides, 1956, 12.5 x 19, 36 blz., 2.— Zw.frs.

In dit boekje tracht S. met vele citaten uit Erasmus' brieven en werken het verloop van de houding van E. t.a.v. Luther vast te leggen. Een zeer moeilijke taak welke heden ten dage in het middelpunt van de belangstelling staat en een onderdeel vormt van het dispuut over Erasmus' godsdienstigheid überhaupt. Het resultaat van deze poging kan ons echter niet zo bevredigen. Te veel wordt daarvoor de steeds wisselende en genuanceerde eigentijdse context van de citaten ter zijde gelaten (hetgeen gezien het aantal bladzijden ook wel moest). Bovendien, S. is beslist niet goed thuis in het theologische verschil tussen Luther en de katholieken betreffende soms fundamentele punten waarover het dispuut ging (goede werken, vrije wil, rechtvaardigmaking etc.): hij kan dus m.i. niet Erasmus' houding ten opzichte van beide antagonisten juist bepalen (Men leze bv. blz. 30-35). J. Rupert

Clara ENGLANDER, *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco; der Ordensstifter und sein Sekretar,* Regensburg, Pustet, 1956, 15 x 13, 310 blz., Kart. DM 11.50, Lwd DM 13.80.

Dit boek verdient een zeer bijzondere aandacht. Een leven schrijven van de H. Ignatius is geen gemakkelijke onderneming. Men is met deze man Gods niet klaar door zijn levens-

bijzonderheden te verhalen. Het gaat er om de geest die hem in alles dreef te achterhalen, maar deze is zo omvangrijk, zo rijk en breed, dat het moeilijk is hem in een vatbaar beeld te grijpen. „Zwischen die Welten gestellt, wird er der gegebene Mittler, und dies um so mehr, als er die Gegensätze, welche die Menschen von einander scheiden, in sich zusammen fasst. Das eben macht ihn so leicht fasslich und so schwer verständlich" (114-115). Wij mogen echter gerust zeggen dat de S. erin gesiaagd is om met een werkelijk nieuwe Ignatiusbiografie voor de dag te komen. Ze heeft Ignatius op uitstekende wijze begrepen. Ze weet diens geestelijke gestalte te tekenen in een zeer persoonlijke, soms wat zware stijl, die rijk is aan gedachteninhoud. Ik geloof dat de S. zichzelf geeft, als ze naar aanleiding van Ignatius' contact met de vrouwen zegt: „Die Besonderkeit ihres Geschlechtes beruft sie zur Bahnbrecherin" (89). In de twee eerste hoofdstukken beschrijft zij op meesterlijke wijze Ignatius' jeugd, zijn bekering en zijn verdere opgang tot en met zijn generaalskeuze. Ze vermeldt geen onbekende feiten, maar ze weet uit alles de ziel te halen. En zo treedt Ignatius naar voren als levende mens en heilige, met al de gaven hem door natuur en genade geschonken. Dan behandelt ze verder Ignatius' arbeid aan de Constituties en het contact dat hij heeft gehad met zijn volgelingen en de mensen buiten de orde: „Ein Mann, der so viele Leben gelebt, lernt vieler Leben begreifen". Tenslotte vat ze de hele figuur nog eens in een groots overzicht te samen, waarvan het kernpunt is: „Er ist Mensch, wie nur je einer Mensch sein kann, und greift hinauf in die Regionen der Ewigkeit" (114).

Tegen de achtergrond van de persoon van Ignatius plaatst de S. dan het leven van Joh. Polanco, de secretaris van de drie eerste generaals, de man, die „dem Antlitz der Gesellschaft Jesu die Form gegeben hat" (129). In zijn dienende functie is hij medestichter geweest. Hij heeft de orde „mit dem Geiste erfasst, mit dem Herzen gelebt, mit der Tat bekundet". Een voortdurend eenzame, die het kruis in al zijn zwaarte heeft gedragen. Na alle hoge posten te hebben bekleed — hij was secretaris, archivaris, generaal procurator, plaatsvervanger van de generaal, assistent, allemaal tegelijk — wordt hij na de dood van Fr. Borgias vicaris-generaal, om dan door intriges van de hoogste waardigheid te worden uitgesloten. Dan blijft hij alle krachten inzetten en vervult met alle wijsheid hem eigen, maar veelal onbegrepen, de haast onmenselijke taak orde te brengen in de provincie van Sicilië die totaal ontredderd was door de pest. Polanco, een getrouw evenbeeld van Ignatius. Dat hebben zijn tijdgenoten van hem verklaard, zo weet de S. hem ook te tekenen.

Een enkele opmerking: volgens mij legt de S. Ignatius' apostolische ideeën te vroeg. De reis naar Jerusalem was bedoeld om er zich als kluizenaar te vestigen. Ze schrijft misschien enkele zaken aan Ignatius toe die eigen aan de tijd waren. Ignatius heeft meer dan alleen de H. Schrift en Thomas a Kempis gelezen. Bij de beschrijving van de geschriften van Polanco, zijn Chronicon en zijn boekje voor de stervenden en de Industriae, heeft ze helaas het prachtige commentaar op de Geestelijke Oefeningen over het hoofd gezien. Blijft staan, dat dit een prachtig boek is.

P. Grootens

PROTESTANTICA

Walther von Loewenich, *Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme*, Witten, Luther-Verlag, 1955, 14.5 x 21, 461 blz., geb. DM 12.80.

„Der moderne Katholizismus" is op de eerste plaats een boek dat leiding wil verstrekken aan evangelische gelovigen. Tegenover het mode-beeld der Katholieke Kerk, dat nu opgang maakt, tracht S. het Katholicisme in zijn ware gedaante te schetsen. Daardoor krijgt het werk de vorm van een apologie van het protestantisme en een apologie ook van het beeld dat de protestanten zich vooral sinds de Aufklärung van het Katholicisme hebben gevormd.

S. behoort tot de school van Bultmann en het is met onverholen weemoed dat hij de achteruitgang van het liberalisme vaststelt. Al voorspelt hij een revanche van het autonome denken op het autoritair-dogmatisme van de Kerk. De Kerk hoort eigenlijk niet thuis in een „autonome Vernunft"-atmosfeer, maar bij elke katastrofe grijpt de mensheid terug naar meer autoritatieve vormen en dus naar de Kerk. De Kerk profiteert dus van de reactionaire stromingen. Aldus had men na de Franse revolutie de driedubbele reactie der Romantiek, de politieke reactie van het Wenercongres en het Ultramontanisme, welke alle drie het Katholicisme ten goede kwamen. Bij het begin van zijn werk geeft S. een overzicht van de katholieke stellingname in Trente, van Trente tot en met het Vaticaan en in de Modernistische periode. Vanuit deze geschiedkundig-dogmatische gezichtshoek geeft hij dan de evolutie naar het hedendaagse Katholicisme, d.i. naar de periode van na 1918. Elk der moderne problemen krijgt dan een korte behandeling: katholieke actie, infallibiliteit en leergezag, bijbelbeweging, liturgie, Mariologie, „théologie nouvelle", verhouding tot de reformatie, Kerk en wereld (schoolpolitiek, priesterarbeiders, sociale leer, etc.). Ten slotte een nabeschouwing over Katholicisme en Protestantisme. De Katholieke lezer zou wellicht

verlangen dat S. wat minder de succes-zijde van het Katholicisme overdreef en de universele openheid wat meer haar recht gaf. Sommige uitlatingen zoals het overdreven partnerschap van de mens in de genade, de bewering dat de gebeden des te verdienstelijker zijn naarmate ze ook kwantitatief veelvuldiger zijn, kwetsen het katholieke gevoel. Andere gedeelten, zoals de studie van het Jansenisme, zijn eerder oppervlakkig. Voor de katholieke lezer is het werk vooral interessant om aan te tonen hoe de tegenstelling katholiek-protestant vrijwel ongewijzigd is gebleven zodra de essentiële geloofspunten ter sprake komen. Ook is het duidelijk hoe elk oecumenisch gesprek te kampen heeft met het vervalste beeld dat men van de leer der tegenpartij met zich meedraagt.

A. Knockaert

Ds. B. W. Ganzevoort, *Inleiding tot de Theologie*, Kampen, J. H. Kok, 1955, 14.5 x 22, 152 blz., geb. *f* 4.95.

S. is Gereformeerd Predikant in België. In dit werkje vinden wij de neerslag van een reeds gegeven schriftelijke cursus in de theologie. Deze opzet kenmerkt ook de uitwerking van de stof: de rustige helderheid van het betoog, de eenvoud en directheid van zegging en de praktische oriëntering, die niet aarzelt neer te dalen tot wenken voor een bibliotheek, een kartotheek of de nodige lichaamsgezondheid. Na een korte inleiding over de encyclopedie van de theologie volgt het meer beschouwende deel over het wezen van de theologie als „de systematische kennis van God zoals Hij Zich in de Heilige Schrift heeft geopenbaard en zoals Hij dat Woord tot heerschappij bracht en brengt in de Kerk". Meteen blijkt de drievoudige band: aan de Schrift, de Kerk (meer als de van God in de geschiedenis geschonken geloofsruimte) en aan de theologie zelf. In het derde gedeelte worden de verschillende aparte theologische wetenschappen kort naar hun wezen bepaald, in hun betrekkingen tot andere wetenschappen getekend, en meteen op hun praktische uitvoerbaarheid getoetst. Zo zal bv. de filosofie om reformatorische redenen voor een gelovige in de theologie moeten opgaan.

P. Fransen

Hugh Ross Williamson, *The Great Prayer, Concerning the Canon of the Mass*, London, Collins, 1955, 14.5 x 22, 192 blz., geb. 12/6.

S. is in Engeland beter bekend als geschiedkundige, schrijver van toneelstukken en radiospreker. Zoon van een nonconformist-minister werd hij naar Anglikaanse ritus gewijd op veertigjarige leeftijd. Hij is nu een van de weinige „priester-arbeiders" in de Anglikaanse communie, en heeft zich als theoloog en predikant speciaal toegelegd op de hereniging van de Kerken. In dit werkje schrijft hij een vulgariserende studie op de canon van de romeinse Mis. Na een korte inleiding over de priesterlijke gewaden, geeft hij stuk voor stuk een commentaar op de gebeden uit de canon. Hierin komen zowel historische beschouwingen over Pausen en martelaren als theologische over het Primaat, het wezen van het Offer en de Transsubstantiatie voor. In zijn werk openbaart zich de tragiek van de Anglo-Katholieke houding. Voor een groot deel instemmend met het eeuwenoude geloofsgoed van de Roomse Kerk kunnen zij evenwel hun gehechtheid niet opgeven aan de Engelse Kerk, die zoals Prof. Dr. W. H. van de Pol het zo juist bemerkt in zijn laatste werk, door haar theologische oorsprong zo diep reformatorisch gebleven is. Vandaar een neiging om de verschilpunten te minimaliseren. De bedoelingen, de eenheid nl. van de Kerk terug te vinden, zijn uiterst lofwaardig. Men kan zeker beamen dat in deze zin de canon een oecumenisch document is bij uitstek. Maar de weg lijkt ons zonder uitkomst.

P. van Doornik

Dr C. A. van Peursen, *Cultuur en christelijk Geloof*, Kampen, J. H. Kok, 1956, 14 x 22, 110 blz., geb. *f* 2.95.

Het eigene van de mens is zijn scheppende verhouding tegenover de wereld die hem omringt. Hierin drukt hij tevens uit zijn religiositeit, die van meet af aan in de „goddelijke zône" aangestoken was en blijft met een eigen dubbelzinnigheid: angst voor het demonische en verwachting van het hogere. In de persoon van Christus wordt deze dubbelzinnigheid doorbroken, in zover deze het demonische opheft en neerdaalt als de volheid van de verzoening. Meteen axeert Christus deze nieuwe religie uitdrukkelijk op het persoonlijke, en maakt ze meteen los van alle boven-persoonlijke oneigen beleving van het goddelijke. De christen blijft evenwel leven in deze wereld, waarin de eigen cultuur naast waardevolle elementen oneigene en on-christelijke blijft bewaren. „Iets van de oorspronkelijke verhevenheid van de mens" blijft in deze cultuur zichtbaar. Het geloof alleen geeft hem de kracht om deze dubbelzinnigheid te doorzien, de verborgen presentie van de zonde, van zijn eigen zonde te onderkennen, en deze te overwinnen door de bekering. De christen mag aldus

deze cultuur waarderen. Hij moet er zich niet van gaan afzonderen. In Christus zal hij deze hernieuwen.

P. Fransen

WIJSBEGEERTE

Gerhard HUBER, *Das Sein und das Absolute, Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie,* (*Studia Philosophica,* Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Supplementum 6), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1955, 16 x 24, XVI + 208 blz., geb. Zw.fr./DM 24.—.

In dit boek kunnen we de inleidende- en nabeschouwingen onderscheiden van het centrale deel. Dit laatste bestaat uit een vergelijkende studie van de opvattingen over het zijn en het absolute bij Plotinos, Marius Victorinus en Augustinus. Plotinos onderscheidt zich van de grote klassieke griekse wijsgeren (Platoon en Aristoteles) door de „Spiritualisierung des Eidos" en de „Dynamisierung des Seins" (31). Hiermee wordt voornamelijk bedoeld, dat de zijnsorde met haar verschillende wezensvormen in het licht komt te staan van de denkende *nous* — en hierin ligt reeds een eerste aanloop voor een primaat van de geest op het object — maar dat heel de zijnsorde, als eenheid van tegenstellingen, wordt ondergeschikt aan het absoluut enkelvoudige Ene, waaraan het dynamisch is ontsproten. Zodat tenslotte het primaat van het object tegenover het denken-van-het-zijnde toch weer gehandhaafd blijft. Plotinos heeft dan de zijnstranscendentie ontwikkeld tot een „theologia negativa", daar hij aan het Ene niet alleen het denken, maar ook het zelfbewustzijn ontkent. Dit niet-zelfbewustzijn is echter een hogere wijze van zijn en denken. Zeer juist stipt de schrijver hierbij aan: „Es fällt schwer, angesichts der Fülle der entgegengesetzte Aussagen...... mehr als die Abwehr einer Missdeutung der Negation ins Privative zu sehen" (68). — Marius Victorinus, de op latere leeftijd christen geworden neoplatonicus, heeft onder de invloed van zijn polemiek met het arianisme (dat de driedubbele hypostase van Plotinos in subordinationistische zin op de leer der H. Drievuldigheid toepaste) aan de neoplatonische leer van het zijn en het absolute (het Ene) een belangrijke wijziging aangebracht, waardoor hij als een ideologische schakel vormt tussen Plotinos en Augustinus. Hij geeft namelijk de plotinische transcendentie van het Ene boven het zijn op. Het absolute zijn wordt door hem toegepast op de H. Drievuldigheid, derwijze dat God de Vader het verborgen zijn is (vandaar een theologia negativa) en de Zoon het geopenbaarde zijn langs de schepping. De Vader is de zuivere Actualiteit in de zin van een absolute voortbrengende Oorspronkelijkheid. Hij is het op zichzelf onkenbare oorspronkelijke Zijn. In deze dynamische opvatting van het absolute Zijn voltrekt zich volgens de schrijver de breuk met het klassieke griekse denken, dat gekenmerkt is door zijn statische en objectivistische opvatting van het zijn als eidos of forma (116).

Na een korte overgang, waarin de opvatting over de transcendentie van het Absolute bij de eerste christelijke denkers en bij Philoon even ter sprake komt, ontleedt de schrijver de godsleer van Augustinus en de inhoud van het voor die godsleer karakteristiek begrip van „Summa essentia." De eigen bijdrage van Augustinus tot de ontwikkeling van het zijnsbegrip ligt hierin, dat hij de veelheid van de eidè of intelligibele wezensvormen, die het plotinisch nous-begrip bepaalde, met het onbepaalde Ene heeft vereenzelvigd, zodat de objectieve begrippelijkheden met de onbegrijpelijke goddelijke essentie identiek worden verklaard: „das Intelligibele an sich [de idea of eidos] ist zum Unbegrifflichen geworden" (145). Hiermee is de breuk met de klassieke griekse Logos (de denkbaarheid van het zijn) dan ook radicaal geworden. Verder toont de schrijver op zeer heldere wijze aan, hoe Augustinus, door de wezensvormen in de „substantia absoluta" te verenigen, de neoplatonische theologie van de H. Drievuldigheid en haar essentiële analogie met het drietal: zijn, leven, geest, moest verlaten, om tot de meer psychologische theorie te komen van: mens, notitia, amor, of: memoria, intellectus, voluntas. Hierdoor wordt het Zijn bezien van de kant van zijn kenbaarheid en wordt door Augustinus het westerse denken gericht naar een reflexieve theologie, die het Zijn ontdekt in het subjectieve leven van de geest. Het vermoeden lijkt gewettigd, dat Augustinus aan het begin staat van het metafysisch subjectivisme van de moderne tijd (155).

Dit boek levert ongetwijfeld een belangrijke bijdrage tot het filosofisch inzicht in de geschiedenis van de westerse idee van het zijn en van de transcendentie. Ons voornaamste bezwaar is wel, dat de plotinisch-augustinische verhouding tot het klassieke denken van Platoon en Aristoteles te veel in termen van „contrast" en „breuk" wordt gezien. De oude Grieken hadden ongetwijfeld een cultus voor de Logos, begrepen als de helderheid van het objectieve kennen van bepaalde eidè of vormen. Zij waren zich echter ook zeker bewust van de onbegrijpelijkheid van de hoogste realiteit of realiteiten. Voor Platoon werd dit nog on-

langs aangetoond door J. H. Loenen in *De „Nous" in het systeem van Plato's philosophie,* (Amsterdam 1951). In het „het zijnde (de ousia) overtreffend" van Resp. VI, 50, b, om hier slechts naar één tekst te verwijzen, is reeds in de kiem een hele theologia negativa aanwezig. Wat Aristoteles betreft, de schrijver citeert de tekst Met. I, 982, b. 2 over de volmaaktste kenbaarheid van de hoogste en laatste oorzaken. Maar elders spreekt Aristoteles toch over de onkenbaarheid *quoad nos* van deze beginselen. Zijn vergelijking met de uil (Met. II, 922, b. 8-10) is in de negatieve theologie klassiek geworden. Een gelijkwaardige bedenking zouden we willen naar voren brengen betreffende de overgang van een objectieve, eidetische tot een subjectieve, noëtische metaphysiek, zoals die door de schrijver wordt voorgesteld. Reeds bij Platoon was de ziel verwant met de ideeën, en voor Aristoteles is de menselijke geest „op een zekere wijze alles". Het westerse denken lijkt ons een ontwikkeling te hebben doorgemaakt, die eigenlijk geen breuk heeft gekend, maar die steeds teruggaat naar de fundamentele inzichten van de grote klassieke denkers. Dat deze ontwikkeling zich niet gelijkmatig heeft voorgedaan, maar eerder volgens gewrichten, met tamelijk plotse nieuwe inzichten, wordt natuurlijk toegegeven. Maar dat denkers als Plotinos en Augustinus in die ontwikkeling nieuwe metaphysische aspecten naar voren hebben gebracht, belet niet, dat er van een eigenlijke breuk geen sprake is.

De inleidende beschouwingen van de schrijver zijn in zoverre van belang, dat zij deze historische studie situeren in de sfeer van de vernieuwde belangstelling voor de ontologie, zeer in het bijzonder in het existentialisme van Jaspers en Heidegger. In de nabeschouwingen „ont-dekt" ons de schrijver zijn persoonlijke inzichten over „het zijn en het absolute". Hij spreekt zich uit voor de ontologie van Heidegger uit diens vroegere periode, en kan bij gevolg het absoluut karakter van het zijn slechts zien in de ont-dekking van de zijnden, zodat elke ware transcendentie verloren gaat. Deze stellingname wordt gevolgd door „Historische Aspekte", waarin enkele gegevens worden verstrekt over het zijnsprobleem bij Thomas van Aquino, Eckhart, Cusanus, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel. Maar de schrijver zelf beschouwt ze als van zo beperkte aard, dat ze eerder misleidend zouden kunnen worden. Nochtans vinden we ook in deze korte notities het bewijs van de diepgang van het metaphysisch denken, waarvan heel dit boek getuigt.

F. De Raedemaeker

Roy J. DEFERRARI and Sister M. Inviolata BARRY, *A Complete Index of The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas,* Washington, Catholic University of America Press, 1956, 21.5 x 28, X + 386 blz., ing. $ 20.00.

Dank zij een benedictijnerarbeid van zestien jaar bezitten we thans een volledige *Index* van de Summa Theologica van S. Thomas. D.w.z. *alle* woorden door S. Thomas in dit werk gebruikt (behalve *et, cum* en *qui)* werden alfabetisch gerangschikt en gevolgd door een verwijzing naar *al* de plaatsen, waar dit woord in de Summa voorkomt. Deze index is gebaseerd op de *Leonina,* maar verwijst ook naar enkele artikelen, van het *Supplementum,* die door de *Leonina* werden weggelaten, maar die in de uitgave Vivès zijn te vinden. Het systeem van verwijzingen is zeer eenvoudig. De „partes" worden aangeduid door de getallen: 1. (prima); 2. (prima secundae); 3. (secunda secundae); 4 (tertia); 5. (supplementum). Op deze getallen volgen de nummers van de quaestio en van het artikel in de quaestio. Tussen haakjes staat tenslotte het aantal keren aangegeven, dat het woord gebeurlijk in hetzelfde artikel wordt gebruikt. Bv.: 3.2.2(3).3.5(2), wil zeggen: dat het woord is te vinden in de secunda secundae, 2e quaestio, artikel twee (drie maal), artikel 3 en artikel 5 (twee maal).

Deze eerste volledige index van één werk van S. Thomas bedraagt 386 blz. groot formaat met twee dicht bedrukte kolommen per bladzijde. Het is een onmisbaar werktuig voor een verantwoorde studie van de Summa. Wie bv., om ons tot een zeer beperkt geval te beperken, de filosofie van de „hand" bij S. Thomas in de Summa zou willen bestuderen, zal onder „manus" al de teksten vinden, die voor zijn studie moeten in aanmerking komen. Een verhandeling over de bronnen van de Summa zal moeten gebaseerd zijn op de verwijzingen naar Augustinus, Aristoteles, Philosophus, Dionysius enz.... Zeer gemakkelijk kan men nu ook de methode toepassen van de linguistische statistiek en over betwiste punten echt wetenschappelijke resultaten bereiken. De samenstellers van dit boek, die vroeger *A Lexicon of St. Thomas of Aquin* uitgaven (1948 en vlg.) hebben ook een volledige concordantia van de Summa samengesteld. Door gebrek aan geldelijke steun kon zij echter tot nog toe niet worden uitgegeven. We hopen, dat ook dit werk weldra moge gedrukt worden en dat we binnen niet al te onafzienbare tijd een volledige index, een concordantia en een lexicon zullen mogen bezitten van heel het oeuvre van de Aquinaat. De onderneming van P. Busa, die de moderne pons-, sorteer- en drukmachines in het veld

heeft gebracht, zal waarschijnlijk binnen de tien jaar deze reusachtige arbeid presteren. In afwachting is deze Index een zeer kostbare aanwinst voor de thomistiek.

F. De Raedemaeker

Jacques LECLERCQ, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine, (Bibliothèque philosophique de Louvain,* 15), Louvain, Publications Universitaires, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, 16.5 x 14.5, 470 blz., ing. 160 B.frs.

Het doel van S. is de grote principes van de thomistische moraal te onderzoeken naar hun bruikbaarheid voor het moderne denken. Elk hoofdstuk wordt dan ingedeeld in drie delen: op een uiteenzetting van Thomas' leer volgt een critiek die het onbruikbare a.h.w. eerst afzondert, hetgeen S. toelaat de overgebleven aspecten op te nemen in een synthese die aan het moderne denken tegemoet komt.

Wie de draagwijdte van een dergelijke opgave beseft, kan niet anders dan in bewondering staan voor wat de geleerde S. heeft gepresteerd. De weg te hebben gewezen naar een mogelijke toenadering tussen thomistisch en modern denken is reeds een verdienste op zich zelf. S. staat zeer vrij tegenover de leer van Thomas, en zijn critiek tast sommige beginselen aan, die tot de meest expliciete overtuigingen behoren van Thomas. Zo wordt de theorie van de metafysische hiërarchie van de wezens eerder voor zinloos gehouden (196); het intellectualisme wordt verworpen, daar het doel van het menselijk bestaan niet in de contemplatie, maar in de actie moet worden gezocht (183-193); de leer van de habitus heeft voor de hedendaagse denker geen belang (113; 329 vlg.); het onderscheid tussen intellectuele en morele deugden, tussen geest en stof, tussen wil en verstand werd door Thomas niet goed gezien (230; 239); de theorie van het deel en het geheel is onhoudbaar (303 vv.). Zeer te betreuren is het feit dat Thomas in het spoor van Aristoteles aan zijn ethiek de idee van „eudaimonia" ten grondslag heeft gelegd, waardoor verwarring tussen het goede en het geluk is ontstaan. Hier zoals in andere gevallen, moet men aannemen, dat „Aristote est son mauvais génie" (243). Deze diep ingrijpende kritiek brengt nochtans de waardering van S. voor Thomas niet aan het wankelen. „Zij belet niet, zegt hij, dat na het systeem van Sint Thomas geen enkel ander zich heeft aangemeld, dat dezelfde samenhang en hetzelfde evenwicht vertoont" (26). Als voornaamste verdienste van het thomisme tegenover het moderne denken wordt terecht aangetoond, dat het eerste zijn ethica heeft gesteund op een metafysica. Aan dit verband werd een einde gemaakt door Kant. De metafysische eenheid van de transcendentalia van het zijn, het esse, het ware en het goede, zal steeds als grondslag moeten dienen voor een ethiek, die boven de louter fenomenologische beschrijving wil uitstijgen (266). Op sommige punten biedt het thomisme natuurlijke aanknopingspunten met het hedendaagse denken. De theorie van de „prudentia" ligt in de lijn van een „moraal der situatie", en over het algemeen staat Thomas dicht bij ons denken, daar hij steeds de reële, concrete mens voor ogen heeft, de zondige en verloste mens, zonder zich steeds expliciet af te vragen, of dit aan zijn natuurlijke of aan zijn bovennatuurlijke situatie is te wijten (282).

Of de resultaten van deze confrontatie tussen de thomistische en de moderne ethiek definitief zijn, zal wel door velen worden betwijfeld. Maar het onderzoek heeft met dit boek een aanvang genomen en het zal ongetwijfeld worden voortgezet. Wellicht zal men hierin vorderingen maken, wanneer men duidelijke karakteristieken zal vinden voor de „moderne ethiek", die een groot aantal varianten kent en waarvan het gemeenschappelijke zeer juist maar toch eerder op negatieve wijze wordt aangeduid als zijnde de afwezigheid van een funderende metafysiek. Ook zal een verder onderzoek naar de filosofische grondslagen van de thomistische ethica n.o.m. in een meer synthetisch beeld vele kritieken van S. opvangen.

F. De Raedemaeker

F. C. COPLESTON, *Aquinas, An introduction to the ideas of the medieval thinker whose influence is greater to-day than it was during the Middle Ages, (Pelican Philosophy Series,* A 349), London, Penguin Books, 1955, 11 x 18, 263 blz., ing. 3/6.

De filosofie van S. Thomas schijnt in het moderne denken burgerrecht te hebben verkregen, zodat enkele grondbeginselen van die wijsbegeerte tot de intellectuele bagage van elke moderne ontwikkelde mens schijnen te moeten behoren. Dit is tenminste een conclusie, die men kan trekken uit het feit, dat de boekenreeksen bestemd voor een breed intellectueel publiek, ook een deel over S. Thomas publiceren. In het Franse taalgebied hebben we reeds *Le Thomisme* van P. Grenet in de reeks *Que sais-je?* en *La pensée de Saint Thomas* van L. Jugnet in *Pour connaître le pensée de...* In het Duits verscheen zo pas *Thomas von Aquin,* door J. Pieper, in de reeks *Bücher des Wissens.* In Engeland verscheen insgelijks

een *Aquinas* als een *Pelican Book*. De schrijver F. C. Copleston is ongetwijfeld de knapste Engelse historicus van de filosofie, zoals blijkt uit zijn *History of Philosophy*, waarvan tot nog toe drie delen zijn verschenen. Zijn *Aquinas* geeft een zeer degelijke samenvatting van de thomistische stellingen over de wereld en de metafysica, over God en de schepping, over de mens als samengesteld uit ziel en lichaam en tenslotte over de mens als moreel en sociaal wezen. M.a.w. achtereenvolgens worden behandeld de natuurfilosofie, de metafysica, de theodicee, de psychologie, de persoonlijke en de sociale ethica van S. Thomas. Elke polemiek werd bewust uitgesloten. Na deze serene uiteenzetting kan elk verstandig lezer oordelen, in hoever de fundamentele stellingen van het thomisme, zoals het hier onvermijdelijk schetsmatig wordt voorgesteld, hem kunnen leiden in zijn persoonlijke reflexie over de bestemming van de mens en zijn plaats in het heelal. Een korte bibliografie maakt het de geïnteresseerde mogelijk, zich verder in het werk van S. Thomas te oriënteren.

F. De Raedemaeker

Felix Trösch, *Das bonum prolis als Eheziel bei Thomas Sanchez S.J. und Basilius Ponce de Léon O.E.S.A., Moralgeschichtliche Untersuchungen über divergierende Tendenzen in zwei Ehetraktaten des 17. Jahrhunderts*, Innsbruck, 1955.

Deze studie bedoelt een belangrijke lacune aan te vullen in de geschiedenis der huwelijksmoraal. Terwijl over de huwelijksmoraal van de beginperiode en de hoogbloei der Scholastiek reeds speciale studies verschenen zijn, missen wij dergelijke studies over de Gouden Eeuw der Moraaltheologie. Toch vormt deze periode een uiterst belangrijke schakel voor het begrijpen van de continuïteit en ontwikkeling der huwelijksproblematiek. Trösch biedt ons nu in deze studie niet alleen een nauwkeurig verantwoorde uiteenzetting van een kernprobleem der huwelijksmoraal bij de twee belangrijkste en onderling sterk divergerende auteurs uit de 17de eeuw, maar weet tegelijk ook de band met de vroegere en latere problematiek zeer duidelijk naar voren te brengen.

A. van Leeuwen

George Berkeley, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Edited by A. A. Luce, Volume 7, *Sermons, A Letter, Essays, Journals and Varia*, London, Thomas Nelson, 1955, 15.5 x 24.5, VIII + 389 blz., geb. 30/.

Herhaaldelijk wezen wij reeds bij onze vorige besprekingen op de zorg, die aan deze serie werd besteed, zowel op het gebied van de wetenschappelijke tekstkritiek als van het standpunt van de uitgave zelf. Dit zevende deel verdient dezelfde lof. Het is trouwens des te prettiger om te lezen, waar het ons een meer persoonlijke kennis verschaft van deze gecultiveerde, godvruchtige filosoof en mathematicus, vol ondernemingslust en verrassend fris van gemoed. Zijn briefwisseling krijgen wij in het volgende deel. Hier leren wij hem kennen als prediker, als zieleherder, als essayist, als reiziger en als dichter.

Een tiental preken zijn ons bewaard gebleven: degelijk, apostolisch, direkt, meer op het verstand afgestemd als op het religieus gevoel. Volgen twaalf essay's in *The Guardian*, meestal tegen de vrijdenkers gesteld. Die over de pijnappelklier zijn zeer origineel. Een brief om iemand te weerhouden tot het R.K. geloof over te gaan en een onderricht om de ijver van zijn clerus (in Ierland) aan te wakkeren, verraden bij de anders wel tolerante anglikaanse bisschop een zekere minachting voor het katholicisme. — Een goede honderd bladzijden bevatten wat er bewaard gebleven is uit het dagboek dat Berkeley schreef gedurende zijn reis in Italië (1716-1720). Deze reisindrukken uit Rome en Zuid-Italië ving hij aan in het Latijn, maar hij schreef ze in het Engels voort. Ze zijn o.i. buitengewoon interessant, al wendt hij dikwijls een telegrafische stijl aan. — Verder bevat dit deel de beroemde petitie aan de Koning voor het verkrijgen van gelden voor het oprichten van een seminarie voor „Amerikaanse inboorlingen"; Engeland en Europa, zo meende Berkeley, zijn verouderd en geraken uitgeput. De toekomst van het Christendom en van het Brits Imperium ligt in Amerika. Dat zegt ons ook zijn gedicht over Amerika. — Dit zevende deel eindigt met zijn testament.

J. Defever

Thomas Raeber, *Das Dasein in der „Philosophie" von Karl Jaspers, eine Untersuchung in Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken*, Bern, Francke-Verlag, 1955, 16 x 24, 204 blz., ing. 14.— Zw.frs.

In deze studie onderzoekt de schrijver de betekenis van de fundamentele begrippen, zoals deze voornamelijk voorkomen in Jaspers' grote driedelig werk *Philosophie*. In de eerste hoofdstukken worden de twee wijzen van „Dasein" beschreven: het louter bestaande, „das Vorkommende überhaupt", en het „subjektive Dasein". Dit laatste wordt weer ingedeeld in drie verschillende bewustzijnsniveau's: de onmiddellijke Daseinstotaliteit, de zelfbewuste

onmiddelbaarheid en tenslotte de existentiële objectiviteit. In het vijfde hoofdstuk worden de belangrijkste jasperiaanse noties van „umgreifendes Dasein" en van de „Transzendenz" onderzocht. De nauwkeurige ontleding van deze grondbegrippen brengt de schrijver tot de conclusie, dat Jaspers, hoe afhankelijk hij ook is van de kantiaanse kennisleer, deze toch heeft weten te doorbreken, en dat hij in zijn poging, om in een kantiaans perspectief toch een ontologie op te bouwen, tenslotte de kennisleer van S. Thomas benadert.

F. De Raedemaeker

C. A. van Peursen, *Riskante Filosofie, een karakteristiek van het hedendaagse existentiële denken,* Amsterdam, H. J. Paris, 1955, 14.5 x 22, 156 blz., *f* 6.90.

In 1948 verscheen de eerste druk van deze studie. De tweede druk is een heruitgave, waarin wel aanvullingen zijn aangebracht, bijzonder daar waar nieuwere literatuur de ontwikkeling van verschillende denkers nader aangaf; maar de verdieping van de existentiële problematiek in het hedendaagse denken vindt hier niet zijn weerslag. Volgens de auteur kan dit in een heruitgave ook niet geboden worden. Vorm en inhoud van de eerste druk zijn ongewijzigd gebleven. De bedoeling van het boek is het gemeenschappelijke in denksfeer aan te geven vanwaaruit ieder afzonderlijk denker beter begrijpelijk wordt. Het is „de tekening van de beweging welke het moderne denken voortstuwt teneinde de lezer zelf daar midden in te plaatsen, opdat hij van binnenuit dit denken leert verstaan."

H. Geurtsen

Nicolai Hartmann, *Kleinere Schriften,* I, *Abhandlungen zur systematischen Philosophie,* Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1955, 17 x 24.5, 318 blz., DM 26.—.

Id., II, *Abhandlungen zur Philosophie-geschichte,* Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1957, 17 x 24.5, 364 blz., DM 28.—.

De philosophische arbeid van Nicolai Hartmann wordt door Frida Hartmann besloten door een uitgave van kleinere, gedeeltelijk reeds elders verschenen geschriften. Reeds in 1955 zag een eerste deel *Kleinere Schriften* het licht, met studies over het systematische in de philosophie. De meeste hoofdstukken waren reeds vroeger elders gepubliceerd, maar worden vanwege hun moeilijke toegankelijkheid hier nog eens samengebracht. Het boek begint met een zeer soepele „Systematische Selbstdarstellung", waarin het karakteristieke van Hartmann's denken tot verwoording komt: „Das systematische Denken ist nicht... Systemdenken, ist weit eher als Problemdenken zu bezeichnen. Problemdenken ist nicht unsystematisch. Es will auch auf Zusammenschau hinaus... Es nimmt nur das System nicht vorweg. Es will sich erst darauf hinausführen lassen." Hierin voelt Hartmann zich verwant met Aristoteles, Descartes en Hume, Leibniz en Kant. In tegenstelling met het constructieve „Systemdenken" dat met de tijd overwonnen wordt, kan men bij het systematisch denken van een werkelijk „perennieren" spreken. Hartmann geeft dit systematisch denken niet enkel methodologisch aan, maar tevens inhoudelijk. In grote trekken biedt dit opstel alles wat in volgende hoofdstukken (ook der andere twee delen) min of meer nader bepaald wordt, zowel methodologisch alsook inhoudelijk. Het staat daarom met recht aan het begin van deze *Kleinere Schriften.*

Dit jaar verscheen een tweede deel, waarin *Abhandlungen zur Philosophie-geschichte* zijn samengebracht. Zij zijn naar hun historische inhoud geordend en niet volgens de orde waarin zij geschreven werden. Zeer interessant is de studie over Aristoteles en Hegel. Door alle ogenschijnlijke tegenstellingen heen meent Hartmann een fundamentele overeenkomst te kunnen aanwijzen, vooral wat betreft metaphysische instelling: „Hegel verhält sich zu Aristoteles wie die Erfüllung zur Weissagung, wie die τελείωσις zur ersten Entelechie, wie das Fürsichsein zum Ansichsein". Een laatste band met systematische verhandelingen staat nog op het program. Wij hebben hoge waardering voor de uitstekend verzorgde uitgave.

H. Geurtsen

Carabellese, *La conscience concrète,* choix de textes, traduction et introduction par Giuseppe Buffo et Luigi Aurigemma, Paris, F. Aubier, 1955, 12 x 18, 221 blz., 540 Fr.frs.

Uit de vele publicaties van de Italiaanse filosoof (een bibliografisch overzicht wordt ons achteraan in het werk geboden) hebben de bewerkers een keuze gedaan, die het onderwerp wat hem bijzonder bezig houdt onder de titel *La conscience concrète* goed tot uitdrukking brengt. Zijn critisch spiritualisme (de bewerkers spreken ook over critisch ontologisme) wil aantonen dat de gebruikelijke negatieve interpretatie van de *Kritik der reinen Vernunft* te eenzijdig is. De critische filosofie heeft niet ten doel om de mogelijkheid van de meta-

physiek te ontkennen maar om de noodzakelijke voorwaarden voor het noumenale denken bloot te leggen. Carabellese geeft van de ene kant een oorspronkelijke interpretatie van Kant en vindt tegelijkertijd gelegenheid om zijn eigen filosofisch denken uit te werken. In drie stellingen geven de bewerkers deze eigen leer weer, waarin tevens de transformatie die de kantiaanse filosofie bij hem ondergaat, duidelijk naar voren treedt. 1. La critique ne présuppose pas une science déjà faite dont on examine la possibilité, mais le droit de chacun au savoir; elle concerne donc les sujets aussi. 2. La critique exige un fondement de ces sujets: c'est l'Objet pure de la conscience. 3. La critique ne concerne pas le connaître sans L'Etre; elle concerne le concret à savoir la conscience ontique, l'Etre conscientiel" (blz. 17). De affirmatie van „l'Etre concret", als noodzakelijke voorwaarde van het kennen, is het centrale punt van zijn eigen denken. Daardoor benadert hij zeer sterk de positie van Rosmini en meent Carabellese ook het Cartesianisme een nieuwe interpretatie te kunnen geven. Dit laatste zal wel hebben meegewerkt om ook deze Italiaanse filosoof voor het Franse denken meer toegankelijk te maken.

H. Geurtsen

Dr. Ottokar Blaha, *Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund, Zur Ontologie der Universalien, Sachverhalten und Seinsschichten*, Graz, Verlag Stiasny, 1955, 14 x 21, 92 blz., Sh. 30.—.

Dit in zeer gedrongen vorm geschreven boek, waarin de verschillende gedachten wel wat al te beknopt en daardoor minder duidelijk worden weergegeven, neemt het oude probleem van de verhouding tussen denken en zijn, idealiteit en realiteit, weer op. Het onderscheidt twee structuren: een structuur van logische werkelijkheden en een structuur van ontische eenheden. De laatste heeft betrekking op de verschillende individuele werkelijkheden, terwijl de eerste structuur de universele begrippen omsluit. De auteur wijst de platoonse en moderne platoniserende oplossingen van de hand, waarin aan beide structuren een min of meer zelfstandig bestaan wordt toegekend. Ook aanvaardt hij niet de nominalistische oplossing die de logische structuur uitholt en verdwijnen laat: evenmin is de hegeliaanse visie houdbaar waarin het singuliere, individuele aan de logische structuren wordt opgeofferd. Volgens de auteur is de logica van de werkelijkheid een hiërarchische structuur van het geheel, waarin ook alle individuele werkelijkheden besloten liggen (als quidditates), terwijl de ontische eenheden gecomponeerd zijn uit quidditatieve elementen. In aansluiting bij moderne philosophische stromingen (bijzonder de phaenomenologische) hernieuwt hij een middeleeuwse theorie welke aan Gilbertus Porretanus wordt toegeschreven.

De hoogste eenheden van de logische werkelijkheidsstructuur, welke tevens de hoogste quidditatieve elementen zijn in de structuur der ontische eenheden, zijn „das Wissen, das Wollen, die Ichheit." Hieruit blijkt dat het laatste fundament van logische en ontische structuur het persoonlijk zijn is. Daarin vindt de tegenstelling van het abstract universele en het concreet individuele (van het ontijdelijke wezen en de historische existentie, van de ethische principen en de zedelijke situaties) zijn oplossing. De auteur sluit met een verdediging van een personalisme dat zijn inspiratie vindt in het Christendom.

De auteur is voornemens om het hier gebodene in onderdelen uit te werken en zelfs uit te bouwen. Zo heeft hij in dit werk de existentiephilosophie en het neopositivisme nog maar nauwelijks in de gedachtengang betrokken; zo raakt hij vraagstukken als het criterium van de waarheid enkel even aan, om het zonder verdere belichting zijn plaats aan te wijzen in het geheel van zijn gedachtengang. Dit, tesamen met de al te grote beknoptheid van het geheel, maakt een „lebendiger Gedankenaustausch" welke de auteur verhoopt wel wat moeilijk. Ook een „aufnahmebereite und aufbauwillige Kritik" wagen wij nu nog niet te geven, hoezeer de rijke en diepgaande uiteenzettingen van de auteur ons daartoe ook prikkelen. Deze „aufbauwillige Kritik" zou naar onze mening de leer van de analogie tot uitgangspunt moeten nemen. Want wij menen dat daardoor de talrijke uitwerkingen van de auteur bijzonder tot hun recht kunnen komen, terwijl tegelijkertijd het gevaar van een accumulatie in de „quidditates" in de „logische Wirklichkeitsstruktur" vermeden wordt.

H. Geurtsen.

Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie: menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, (Sammlung Göschen, 156/156a)*, Berlin, de Gruyter & Co., 1955, 10.5 x 16, 266 blz., DM 4.80.

In enkele, zeer dichtbedrukte bladzijden wordt hier een schets gegeven over het wezen van de mens, zoals daarover in de loop der eeuwen gedacht is. Na een algemene introductie behandelt de schrijver achtereenvolgens de religieuze anthropologie, — de verstands-anthropologie, — de levensanthropologie en tenslotte de kultuurphilosophie. Uit alles blijkt dat de schrijver zeer ter zake kundig is. Hij wordt echter door de beknoptheid van zijn

opzet onvermijdelijk tot oppervlakkigheid gedwongen, terwijl sommige onjuistheden, vooral wat betreft de religieuze anthropologie storend werken. Als een allereerste oriëntatie is het werkje echter bruikbaar voor een critische lezer.

W. Couturier

Gabriel MARCEL, *Der Mensch als Problem*, mit einer Einführung von Max MÜLLER, Frankfurt a.M., Verlag Josef Knecht, 1956, 13 x 21, 214 blz.

Dit boek biedt behalve de vertaling van het in 1955 verschenen werk *L'Homme problématique*, met zijn twee uitvoerige opstellen over de mens als probleem en de menselijke onrust, ook een in het Duits gehouden voordracht over *Das Sein vor dem fragenden Denken*. Het geheel wordt door Max Müller ingeleid om aan de Duitse lezer een toegang te verschaffen voor het verstaan van het meest karakteristieke in Marcel's denken. De samenstelling van deze drie stukken is niet willekeurig: alle drie hebben zij de overgave aan het transcendente Zijn tot thema. De reden waarom de mens voorzichzelf een probleem werd, ligt juist in het verlies van het transcendente criterium voor de in het leven te aanvaarden waarden. De onrust evenwel welke over hem kwam is niet fataal, wanneer deze angst over de wereld van het louter „Funktionellen" heen, naar het „Sein" blijft streven. Tenslotte wordt in de in het Duits uitgesproken rede, in duidelijke aftekening tegen Heidegger, de „Geschichtlichkeit des Seins" in die zin ontkend, dat het „Zijn" naar een „transhistorische Wirklichkeit" wijst, welke „selbst über jeder Problematisierung steht", welke „Jemand" is en waardoor het duidelijk wordt dat „der Gegensatz zwischen dem Sein und dem Seienden vielleicht und wahrscheinlich nicht bis zum letzten Ende aufrechterhalten werden kann."

Marcel houdt ons nimmer een systematisch ontwikkelde gedachtengang voor. In de inleiding meent Max Müller dat hij ons wil leren ervaren en daarin ons wil laten deelnemen aan het mysterie van het „Zijn". Het systematisch denken wordt niet veracht: „Gabriel Marcel hat die Weisheit, Klarheit, Objektivität und zwingende Konsequenz im Werke des groszen Aquinaten als des Lehrmeisters der Schule und der Vorschule der Theologie selbst nie in Zweifel gezogen. Und nie ist er mit der diesen Lehrmeister empfehlenden Katholischen Kirche in Konflikt gekommen. Aber in seinem Werk handelt es sich um anderes." Wij hebben toch wel enige moeite om de volle inhoud van deze enigszins hoogdravende zin ten volle te kunnen beamen; temeer wanneer wij op blz. 71 van ditzelfde boek lezen: „der Gott dessen Tod Nietsche wirklich kündete, der Gott der aristotelisch-thomistischen Überlieferung war der Gott als erster Beweger." Marcel is hier tevens van mening dat men „Schluss machen müsste mit der Idee eines Gottes als Ursache...". Uit de kontekst wordt dan duidelijk dat Marcel zelf nog niet boven een al te physisch opgevatte oorzakelijkheid schijnt uitgekomen te zijn. Zijn al te apodictische uitspraken verraden vaak een te betreuren onwetendheid omtrent de rijkdommen van de echte scholastieke philosophie.

H. Geurtsen

Nicolas BERDIAEV, *Le sens de la création, un essai de justification de l'homme*, traduit de russe par Lucienne JULIEN CAIN; Préface de Stanislas FUMET, *(Textes et Etudes philosophiques)*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 12 x 19, 472 blz., 150 B.frs.

Berdiaev heeft zelf eens gezegd dat zijn fundamenteel onderwerp: de ontdekking van de mens, in zijn werk over de zin van de schepping zijn eerste uitdrukking heeft gekregen. De zin van de schepping is de vrijheid van de mens en deze vrijheid zal hem de vrije God laten terugvinden; zo zouden wij, in een zin, dit exuberante boek durven samenvatten. God is niet de noodzakelijke uitleg van de wereld, de laatste term van een monisme dat de Algoede compromiteert in zijn wanhopig pogen om een rechtvaardiging te geven van het kwaad. God wordt niet gevonden langs de weg van immobiel aristotelisme, wat de westerse filosofie zo slaafs heeft overgenomen; God wordt hersteld door de scheppende vrijheid van de mens. Voordat er sprake kan zijn van een „theodicee" zal er een „Anthropodicee" geschreven moeten worden: dan is pas de weg open voor een theodicee, wanneer deze althans daarna nog gegeven moet worden (wat Berdiaev ontkent). De mens is zijn roeping als vrije schepper vergeten, en daarom kan God niet leven. Hier vinden wij de inspirator voor dit werk: Angelus Silezius. „Je sais que sans moi Dieu ne peut vivre un instant: suis je réduit à rien, Il doit rendre l'esprit": zo luidt het motto van dit boek. Berdiaev verwijt aan het Christendom dat het geen anthropologie heeft, maar de mens tot een immobiel wezen verworden liet, „miné par l'obsession du péché et du salut individuel." Het is frappant hoe vaak men in de exuberante uitwerking van deze stelling en bij de talrijke digressies (over sexualiteit, liefde, schoonheid, moraal, gemeenschap, mystiek, kultuur, etc.) als katholiek schrikt, zelfs wrevelige afkeer gevoelt vanwege de grove misvattingen, maar hoe men evenzeer getroffen wordt door „mille raisons de se renouveler dans la foi" (blz. 15).

De vorm van het boek geeft Berdiaev zelf nog wel het beste weer: „Le livre a écrit d'un

seul élan, presque en état d'extase. Et je pense qu'il constitue, sinon mon oeuvre la plus réussie, du moins celle qui contient le plus d'enthousiasme, et en qui j'ai trouvé pour la première fois une expression à ma pensée philosophique originale. J'y ai déposé ma thèse fondamentale, mon instinct premier de l'homme." Berdiaev schreef het toen hij van marxist (zonder zich ooit aan het marxisme gebonden te hebben) revolutionair werd „sur le plan de la libre spiritualité", en toen een eerste terugkeer tot orthodoxie zichtbaar werd (waaraan hij zich evenwel zijn leven lang niet heeft gebonden), tot een orthodoxie wel te verstaan, die niets te maken wil hebben met „les persécuteurs de l'esprit". In zijn onstuimig denken vinden al de stromingen van de Russische intelligentia gedurende de 19e eeuw een weerklank: Dostoievsky, Tolstoi, de Marxisten, de Slavophilen, en het non-conformisme van alle 'secten' in de Russische kerk.

De vertaling welke geboden wordt brengt dit werk voor het eerst onder de aandacht van veel denkers in Europa; het geniet een grote actualiteit nu het probleem van de vrijheid zo in het middelpunt staat van de filosofische reflexie.

H. Geurtsen

R. F. Beerling, *Kratos, studies over macht, (Filosofische Bibliotheek)*, Antwerpen-Amsterdam, Uitgeversmij. N.V. Standaard-Boekhandel, 1956, 16 x 22, 263 blz., ƒ 13.90, geb. ƒ 15.90.

In dit boek biedt de schrijver ons geen monografie, maar een viertal op zich staande studies over de macht. In alle vier treft ons de uitgebreide belezenheid, kritische zin en wijsgerige begaafdheid van de schrijver, maar missen wij een bevredigende uitwerking van zijn persoonlijke opvatting. De schrijver zoekt zijn weg in een voortdurende confrontatie met talrijke auteurs, op de achtergrond bespeurt men zijn zelfstandig inzicht, maar dit wordt nergens adaequaat uitgewerkt. Ja, wij vragen ons zelfs af, of zijn eigen opvatting niet al te eclectisch en relativistisch is om tot een consistente eigen sententie te kunnen komen. Deze methode komt het sterkst tot uiting in zijn eerste, meer algemeen inleidende studie over mens en macht. Het aanhalen van zovele citaten van zovele verschillende auteurs laat geen ruimte tot een kritische verantwoording der citaten in hun eigen contekst. De tweede studie over Hegel en de macht biedt ons een inderdaad kostbare wegwijzing en kritische bezinning op de filosofie van Hegel in het algemeen en de macht bij Hegel in het bijzonder. De derde studie over macht en sexualiteit culmineert in een bij Marcel aansluitende kritiek op Sartre. De vierde studie over macht en recht geeft een waardevol systematisch overzicht over de talrijke sententies, maar laat ons onbevredigd betreffende de eigen sententie van de auteur. Zou dit misschien komen, omdat hij te weinig aandacht besteedt aan de verhouding moraal-recht juist in zover zij de verhouding recht-macht medebepaalt? Een confrontatie met de scholastieke natuurrechtsopvatting bv. in de zin van G. Renard als een „droit naturel à continu progressif" *(La valeur de la loi*, pp. 27-49) zou hier zeer verhelderend kunnen werken.

A. van Leeuwen

André Marc S.J., *Raison philosophique et Religion révélée, (Textes et Etudes Philosophiques)*, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, (1955), 12 x 19, 296 blz., 105 B.frs.

De titel van dit boek is ingegeven door de twee eerste hoofdstukken: L'idée de Révélation en L'idée de Religion Chrétienne. De auteur publiceerde deze twee hoofdstukken, zoals ook alle andere hoofdstukken, reeds elders (het eerste in Gregorianum 1953 blz. 390 vgg., het tweede in Nouvelle Revue Théologique, 1954, blz. 225 vgg. en 337 vgg). De overige hoofdstukken, die meer bij bijzondere omstandigheden geschreven zijn, handelen ook over de verhouding en overeenstemming van de filosofische rede met het geloof. Het geheel wil voortbouwen op de „trilogie welke de auteur in voorafgaande jaren publiceerde: *Psychologie Réflexive* (1949), *Dialectique de l'Affirmation* (1952) en *Dialectique de l'Agir* (1954). De mens moet zichzelf voltooien in het zijn, en het zijn voltooien in zichzelf en voortgaan in de aanwezigheid Gods, Hem tegemoet. De analyse van het verlangen om God te zien, waar deze ontmoeting uiteindelijk voltooid kan worden, toont dat dit verlangen niet vervuld kan worden tenzij door een genadevol initiatief van Gods kant. De hypothese van dit goddelijk initiatief in de historie brengt ons tot de plicht om te onderzoeken of het verwerkelijkt is en om ons erop voor te bereiden. Welnu, zoals Kant, Hegel, Brunschvicg de begrippen van bovennatuurlijke openbaring en godsdienst onderworpen hebben aan een onderzoek van de rede (evenwel om ze te ontledigen van hun eigenlijke inhoud), zo herneemt ook de christelijke filosoof dit onderzoek, maar juist om hun oorspronkelijke authenticiteit veilig te stellen, en de weg vrij te maken voor een logische gehoorzaamheidshouding van de menselijke geest.

H. Geurtsen

WIJSBEGEERTE

Dr. Johannes HESSEN, *Religionsphilosophie*, Bd. I: *Methoden und Gestalten*, Bd. II: *System der Religionsphilosophie*, 2. Aufl., München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955, 15.5 x 23, 306 en 338 blz., 32 Zw.frs., linnen 36 Zw.frs.

Het voor het eerst in 1948 verschenen werk over de godsdienstphilosophie van Hessen is opnieuw verschenen. De auteur die niet alleen door dit groots opgezet werk alom bekendheid geniet, heeft de tekst zorgvuldig nagezien, maar zakelijke veranderingen zijn niet aangebracht. Schrijver meent dat daarvoor niet de minste reden bestaat, omdat „seit Erscheinen meines Werkes auf religionsphilosophischem Gebiete nichts Wesentliches hinzugekommen ist." De uitgave evenwel heeft wat formaat, druk en overzichtelijkheid betreft, op de eerste uitgave in bruikbaarheid veel gewonnen. Achter in het tweede deel is een systematisch overzicht van alle geschriften van de auteur toegevoegd. H. Geurtsen

Gerda WALTHER, *Phänomenologie der Mystik*, Olten en Freiburg in Br., Walter-Verlag, 1955, 12.5 x 21, 264 blz., geb. 15.80 Zw.frs.

Het is natuurlijk van belang een boek als dit te willen lezen vanuit de bedoeling waarmee het geschreven werd. Het is geen theologie van de mystiek, ook geen psychologie. Het wil de mystieke ervaring, voor zover dit mogelijk is, fenomenologisch beschrijven. En dit hoofdzakelijk volgens de methode van Husserl, al wijkt vanzelfsprekend de levensbeschouwing, welke aan heel deze beschrijving te grondslag ligt, sterk van die van Husserl af. G. W. was samen met Edith Stein en Hedwig Conrad-Martius leerlinge van Husserl. Haar belangstelling is later vooral naar de parapsychologie gegaan. Zelf is zij zeer ontvankelijk voor bepaalde parapsychologische ervaringen als telepathie en het zien van de zgn. „aura". In deze tweede uitgave — de eerste verscheen in 1923 — is zij er toe overgegaan om ook haar eigen ervaringen in haar studie te betrekken. — Een groot gedeelte van dit boek handelt over fijnere of uitzonderlijke menselijke belevingen, die zich voordoen in een nog niet uitdrukkelijk religieus bewustzijn. Dit *bewustzijn* blijft niet enkel beperkt tot de stroom van directe ervaringen; het ziet ook nog belevingen in zich opduiken vanuit het *onderbewustzijn* en vanuit wat hier genoemd wordt het *Grundwesen* van de mens. Dit *Grundwesen* zelf is een eenheid-in-verscheidenheid van *Leib, Seele* en *Geist*. Zowel *Seele* als *Geist* kunnen, volgens G. W., uitzonderlijk, direct ervaren worden. De *Seele* wordt hier opgevat als de bron van heel de gevoelsstroom. Een direct beleven van deze *Quellgrund* ontstaat wanneer alle belevingen, een ogenblik, a.h.w. verzwinden in een verzinkend terugschouwen in de eigen gemoedsdiepte. „Doch dauert dieses Umblicken kaum so lange wie das Aufleuchten eines Blitzlichtes — langer erträgt er (der Mensch) diese Selbstschau nicht. Würde er in eitlem Selbstgeniessen in diesem Schauen seiner Selbst verharren, müsste er wahnsinnig oder teuflich werden". Pas wanneer de mens zichzelf vóór God zal zien, zal deze terugblik-op-zichzelf, als op een door God geschapen wezen, menselijkmogelijk worden. Ook zijn „geistige Wesenheit" ervaart de mens soms „an sich", d.i. zonder betrekking tot bepaalde waarden of objecten. Nochtans wordt over deze zuivere ervaring van het geest-zijn niet veel meer gezegd dan dat ze zich voordoet als een plotseling „Licht", „Lichtquelle", „geistiges Flämmchen", „geistige Farbung", „geistige Leuchtkraft". Vanzelfsprekend worden hiermede geen sensibele waarnemingen bedoeld, maar toch maakt de beschrijving het o.i. tenslotte niet helemaal duidelijk, waar hier het objectieve begint en het subjectief-symbolische overschreden wordt. — Pas over deze nog enkel menselijke beleving heen, en wanneer de mens door de uiterste ervaring van de ongenoegzaamheid van alle aardse en zelf-waarden gegaan is, kan de mystieke ervaring een aanvang nemen. Dan verzinkt het „aus allem herausgelöste Ichzentrum" in het goddelijke „Licht- und Liebesmeer". Ook hier wordt alles weer bij voorkeur in termen van „licht" en „uitstraling" beschreven, al worden de bijverschijnselen der mystiek goed van de kern der ervaring onderscheiden. Een laatste hoofdstuk trekt een parallel tussen de hypostatische vereniging en de mystieke toestand, en komt hiermede in trinitarische beschouwingen terecht, die eerder wat onbeholpen aandoen, deels door gebrek aan een geschikte terminologie. — Niet alleen om de talrijke fijne en uiterst genuanceerde beschrijvingen, welke het bevat, is dit boek interessant, maar ook nog omdat het de mystieke ervaring poogt te benaderen vanuit een standpunt, dat grotendeels nieuw is. In die zin worden hier dan ook nieuwe perspectieven geopend. Achter enkele beweringen nochtans, bv. over de mystieke betekenis van Stefan George, over de natuur van hogere en lagere engelen, en over het telepathisch contact met afgestorvenen, kan alleszins een vraagteken geplaatst worden. Trouwens men kan zich afvragen of niet in het algemeen de telepathische ervaring te zeer in het centrum van de ontwikkeling van deze studie is komen te staan. L. Vander Kerken

August BRUNNER, *Die Religion, Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Freiburg Herder 1956, 15 x 22.5, VIII + 390 blz. geb. DM 22.—.

Wie van A. Brunner de *Erkenntnislehre* (1848, *Stufenbau der Welt* (1950) en *Glaube und Erkenntnis* heeft gelezen, zal in *Die Religion* onmiddellijk de toepassing van zijn metafysische en epistemologische inzichten op de godsdienstfilosofie erkennen. Meteen zal de invloed van de fenomenologie van Max Scheler opvallen. Wat de gegevens van de godsdienstgeschiedenis betreft, die in deze filosofische wereldbeschouwing worden ingelijfd, deze zijn hoofdzakelijk alhoewel verre van uitsluitend ontleend aan Ad. E. JENSEN : *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (1951). Brunner heeft zijn filosofie van het relieuze opgebouwd naar het scheleriaanse schema van de psychologische „lagen" en de overeenstemmende waarden : het persoonlijk, het psychisch (of „seelisch") en het biologisch niveau. De mens, zoals hij concreet bestaat, beweegt zich doorgaans op het psychisch niveau, waar hij het houvast van het objectieve vindt. Slechts met moeite verheft hij zich tot het persoonsniveau, dat hij niet vermag te objectiveren en dikwijls vervalt hij tot het louter biologisch bestaan. De godsdienst in haar zuivere wezenheid behoort tot de persoonskern, en beantwoordt aan de heilsbehoefte van de in zich onzekere, bedreigde gespleten persoonlijkheid. In en door de menselijke situatie ontstaat de „Erfahrung des Ueberstiegs", als wezenlijke oorsprong van de godsdienst. Deze is dus een verhouding van persoon tot een Persoon, een verhouding, die zich bij gevolg moet realiseren in vrijheid en liefde, essentiële kenmerken van de persoon. Dit veronderstelt, dat de mens als persoon, d.i. moreel leeft. Zo is de moraliteit innig verbonden met de echte godsdienstigheid. Deze drukt zich verder uit in de kunst : elke kunst is geboren uit het religieuze. De onderpersoonlijke sferen, de psychische en de vitale worden ook in de uitstraling van de religieuze persoonskern betrokken, en zo ontstaat de symboliek van de kultus, waardoor de meest elementaire handelingen van de mens worden geheiligd. Het is echter moeilijk als vrije, verantwoordelijke persoon te leven. Vandaar dat het godsdienstige de neiging vertoont, in het onderpersoonlijke, het psychische en het biologische te verglijden. Dan doen zich al de pseudo-religieuze verschijnselen voor, waarvan de godsdienstgeschiedenis zulk een bonte veelheid van wonderbare en soms afstotelijke voorbeelden te zien geeft. Alleen wanneer de mens zich in zijn „Personsmitte" weet te handhaven, kan hij God als Persoon erkennen; op het niveau van het psychische verschijnt het polytheïsme, en op het niveau van het biologische en het natuurlijke, het pantheïsme. Uit de zuivere, persoonlijke liefdesverhouding ontstaat ook het ware gebed, in tegenstelling met de egoïstische eigenliefde ; de zuivere offergave in plaats van het baatzuchtige „do ut des" ; de ware cultus tegenover het magisch ingrijpend machtwoord. Terwijl voor Hegel de godsdienst des te volmaakter is, naarmate hij de dialectiek van de menselijke rede benadert, is voor Brunner de godsdienst des te zuiverder, naarmate al zijn verschijningsvormen directer georienteerd zijn naar de „Personsmitte", die vrijheid en liefde is.

Die Religion van Brunner is ongetwijfeld een der meest bevredigende studies, die van katholieke zijde over de godsdienst werden geschreven. Anders georiënteerde denkers, ook katholieke, zullen welicht enkele bezwaren naar voren brengen. Het godsdienstig fenomeen wordt door de schrijver zozeer in het perspectief van de waardefilosofie geplaatst, dat het intellectueel moment al te zeer op de achtergrond wordt geschoven. Er heerst over heel het werk als een zekere achterdocht tegen het natuurlijk, causaal theoretisch denken, alsof dit eerder remmend zou werken voor het religieus bewustzijn, alsof het a.h.w. een scherm was voor het heilige. De filosofie, voor zoverre zij nadenkt over het goddelijke, zou steeds tot een pantheïstische opvatting overhellen, en hiervoor zouden Plato en Aristoteles het bewijs leveren (blz. 384). Dergelijke beweringen liggen geheel in de lijn van Scheler, die de persoonsgedachte en de waarde centraal stelde ... en nochthans in het pantheïsme belandde. Al te gretig neemt dan ook Brunner het antirationalisme van A. Jensen voor zijn rekening : „Nicht schlussfolgerndes Denken hat die grosse Erfindungen der Frühzeit hervorgebracht, wie Jensen richtig bemerkt" (blz. 49), en wordt O. Spann bijgetreden : „Mit Recht hat auch Spann die Intuition als Quelle der Religion betont" (ibid). Men kan aannemen, dat de primitieve mens zich onbewust was van het intelligibel moment van zijn religieuze ervaring, maar het is wellicht de taak van de godsdienst*filosofie*, dit moment in het licht te stellen en in het „zijn" van God de diepere reden te ontdekken van de afhankelijkheidsverhouding, waarop de godsdienst is gebaseerd. Verder kan worden betwijfeld, of de hypothesen van A. Jensen over de betekenis van de mythen en de kultus voldoende waarborg geven, om opgenomen te worden in een synthese, welke een wezenlijk inzicht in de godsdienst wil geven. Het is te vrezen, dat b.v. het hoofdstuk „Fest und Kult", hoe interessant ook, binnen niet al te lange tijd verouderd zal blijken. Deze willicht te persoonlijke kritiek mag niemand weerhouden, van dit belangrijke boek kennis te nemen.

F. de Raedemaeker

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jungs, Festschrift zum 80. Geburtstag von C. G. Jung, Herausgegeben vom C. G. Jung-Institut Zürich, I. Band, *Beiträge aus Theorie und Praxis,* en II. Band, *Beiträge zur Kulturgeschichte,* Zürich, Rascher Verlag, 1955, 16 x 23.5, XII + 396 en X + 397 blz., geb.

Deze twee boekdelen werden aan C. G. Jung aangeboden als „Festgabe" bij zijn tachtigste verjaardag. Samengesteld uit bijdragen van de vele „Dozenten" aan het Jung-Institut te Zürich, worden ze gekenmerkt door een zeer sterke eenheid: alle bouwen ze verder op de gegevens der jungiaanse psychologie (met uitzondering enigszins van de bijdrage door Mircea Eliade geleverd). Het interessantste in deze bundels is ongetwijfeld het feit dat er vele bijdragen over „case-material" voorkomen. Aangezien er tot nog toe niet zo heel veel op dit gebied gepubliceerd werd van jungiaanse zijde, zal men met vreugde kennis maken met de gevallen behandeld door F. G. Wickes, J. Jacobi, Dr J. Kirsch, Dr G. Frei en Dr A. Bennett. Toch is het ook in deze twee bundels opvallend dat slechts 200 blz. aan *Kasuistische Beiträge* worden toegekend tegenover 400 blz. aan *Beiträge zur Kulturgeschichte.* Deze laatste die heel het tweede volume innemen, zijn wel interessant voor de kenner der jungiaanse psychologie; voor de buitenstaander echter veronderstellen zij zoveel aan kennis dat hij eerder sceptisch zal blijven bij hun lezing. Enigszins terecht zal hij zich afvragen waarop juist dergelijke diepte-psychologische interpretaties van cultuurgegevens gebaseerd zijn. Het is dan ook te wensen dat men vooraleer dergelijke „cultuur-studies" aan te vatten degelijk op de hoogte zou zijn van de algemene grondbegrippen en hoofdinzichten van de diepte-psychologie.

R. Hostie

C. G. Jung and W. Pauli, *The Interpretation of Nature and the Psyche,* New York, The Pantheon Books, 1955, 13.5 x 21, VIII + 247 blz., geb. 3.— Dollar.

Zoals practisch vele wetenschapslieden, die zich erop hebben toegelegd alles te verklaren vanuit een empirisch wetenschappelijk standpunt, heeft ook Jung hoe langer hoe meer aangevoeld dat hij niet alles door het oorzakelijkheidsprincipe kan verklaren. Daarom is hij ertoe gekomen een nieuw principe voor te stellen om een volledigere verklaring te kunnen geven, juist daar waar het oorzakelijkheidsprincipe ontoereikend schijnt. Aan dit nieuwe principe, dat het laatste niet wil uitschakelen doch slechts aanvullen, geeft Jung de naam van „synchroniciteit". Hij omschrijft het ongeveer als volgt: een samenloop van omstandigheden of gegevens (die ieder natuurlijk hun eigen oorzaak hebben), die dermate zinvol is dat een louter toeval schijnt uitgesloten. Als bewijsmateriaal wijst Jung op *de extra-sensorial perception*-proeven van Rhine en op vele gegevens die hij zelf samenbracht uit de analytische psychologie en de astrologie. De technische draagwijdte van de verschillende gegevens is soms lastig te onderkennen daar ze uit totaal verschillende gebieden stammen. Doch de bewijzen blijven, zoals Jung zelf bekent, eerder „aanduidingen" (p. 123). Bij het einde van de bijdrage ontkomt men dan ook niet aan de volgende vraag: staan we hier niet voor een poging om in de wetenschappen, die juist uitsluitend opgebouwd zijn op het oorzakelijkheidsprincipe (dat een gerechtvaardigde doch eenzijdige abstractie is) een ander principe binnen te halen dat eigenlijk uitsluitend behoort tot het domein van een ruimere denkwijze dan de wetenschappelijke? Indien deze vraag positief moet worden beantwoord, dan mogen we ons verder afvragen of niet de basis zelf moet worden herzien van een psychologie die louter „empirisch wetenschappelijk" wil zijn. — De tweede bijdrage in dit boek brengt een studie van de invloed van archetypische voorstellingen op één bijzonder geval, dat van de theorieën door Kepler opgebouwd. Een interessante illustratie van de rol van de psyche in het denken.

R. Hostie

Dr G. Siegmund, *Die Natur des Menschen. Das Bild vom menschlichen Wesen als Grundlage seiner Heilbehandlung,* Würzburg, Echter-Verlag, 1955, 13 x 21, 168 blz.

Reeds eerder heeft schr. een boekje uitgegeven (*Der kranke Mensch, Medizinische Anthropologie,* Fulda, 1951), waarin hij een christelijk mensbeeld ontwierp uitgaande van de resultaten der hedendaagse medische wetenschap. Dit mensbeeld wees duidelijk een primaat van de geest aan. In zijn nieuwe werkje gaat hij eerder omgekeerd te werk. Het boek is een filosofische fundering van het geneeskundig handelen. Filosofisch wordt de juiste verhouding van lichaam en ziel vastgesteld (hfdst. 1-5); daarna wordt de waarde van het geestelijk leven voor de gehele gezondheid van de mens aangetoond (hfdst. 6). Een belangrijke conclusie is dan, dat voor ontwikkeling van een gave persoonlijkheid — geestelijk en lichamelijk — „Zucht" wezenlijk nodig is. Het boekje bevat nuttige gegevens over wezen en betekenis der neurose (waarbij de tekorten van een louter mechanistische beschouwings-

wijze worden aangetoond). Het vormt echter niet die eenheid, die in het vorig werkje van Schr. zo prettig aandoet. Het zijn meer losse studies. Een beetje griezelig doet de ernst aan, waarmee schr. de nogal fantastische gegevens omtrent de Hunsa-stammen zonder meer aanvaardt en er de nodige conclusies uit trekt.

S. Trooster

Hans BURKHARDT, *Das Abenteuer ein Mensch zu sein, Gestalt und Offenheit des Daseins*, Wolfshagen-Scharbeutz, Franz Westphal Verlag, 1954, 15 x 21, 144 blz., DM 9.80.

In deze studie heeft de auteur, een psychiater, problemen van het menselijk bestaan belicht. Men bemerkt invloeden van vele moderne auteurs, o.a. Klages, Jung, Heidegger, en sterk is ook de invloed van Oosters denken. De schrijver bewaart onder al deze invloeden een persoonlijke visie, waarin veel te waarderen valt, maar die ons toch ook aanleiding schijnt te geven voor critiek. In de inleiding merkt de auteur op, dat veel onuitgesproken bleef, maar dat ieder hoofdstuk zo bedoeld is „dass das Ungesagte sich wie von selbst dazufügt" (blz. 9). Hij somt dan enkele van deze onuitgesproken inzichten op, die inderdaad noodzakelijke aanvullingen betekenen, maar waarvan wij betwijfelen of ze alle als vanzelf worden opgeroepen door de tekst.

Met bijzondere nadruk wordt het onderscheid en de tegenstelling 'Seele'—'Geist' uitgewerkt. Zo handelen het 6e en 7e hoofdstuk over „Die Unschuld und Fülle des Seelischen" en „Die Dämonie des Geistigen". Met kennelijke voorliefde wijst hij op de rijkdom, welke 'die Seele' voor de mens betekent. Bij het spreken over 'der Geist' reageert de schrijver tegen een rationalistische houding, waardoor hij niet voldoende recht doet aan de eigenlijke betekenis van de menselijke geest. Met veel gemak interpreteert hij sommige bijbelse gegevens, met name het verhaal van de zondeval, in mythologische zin. Het zich-bewustworden is dan de verstoring van de paradijselijke harmonie. In tal van passages bespeurt men, hoe de auteur zich keert tegen de mentaliteit van het Duitsland van het nationaalsocialisme, maar in zijn pleidooi voor een echt persoonlijk bestaan, werkt hij de verbondenheid met de anderen en de verbondenheid met God niet uit. Op deze verbondenheid heeft hij wel gewezen in de boven vermelde passage van de Inleiding, maar het is bijzonder in verband hiermee, dat wij ons de vraag moeten stellen, of de tekst deze aanvulling wel oproept. De mens, zoals wij hem nu als ideaal getekend zien, is eenzaam in een tot het uiterste doorgedreven zelfstandigheid.

J. Kijm

De Bijbel in beeld, Nederlandse uitgave bezorgd door Prof. J. COPPENS, naar het oorspronkelijk werk: *The Bible in pictures*, (Oldhams Press ltd, London), Brugge, Desclée De Brouwer, 1956, 18 x 25, 321 blz., *f* 12.50.

De waarde van de afbeelding om gebeurtenissen en betekenis daarvan mee te delen, wordt thans op hernieuwde wijze beleefd. Wanneer men van deze methode gebruik wil maken om de Bijbel dichter te brengen bij hen, aan wie het geschreven woord te hoge eisen stelt, dan kan men terecht verwijzen naar de oude Biblia pauperum. Wel zal bij deze vergelijking rekening gehouden moeten worden met de artistieke waarde van die oude afbeeldingen, welke ze juist zo geschikt maakte om de gevoelens op te wekken, die bij het sacrale passen. De moderne strip heeft op het punt van artistieke waarde een slechte naam. In „De Bijbel in beeld" is de methode van het stripverhaal gevolgd, maar de afbeeldingen zijn waardig, en de gehele sfeer die opgeroepen wordt door het grote, goed verzorgde boek voorkomt, dat aan de eerbied voor Gods Woord tekort wordt gedaan.

Juist omdat men door deze afbeeldingen de bijbelse verhalen zo nabij brengt aan eenvoudigen, dienen hoge eisen gesteld te worden aan de keuze en de uitleg. Men zal deze mensen, juist nu zij de gebeurtenissen zo aanschouwelijk voor zich krijgen, moeten helpen in de Bijbel de heilsgeschiedenis te ontdekken en niet alleen een serie verhalen, waarvan sommige gruwelijk zijn. Op dit punt doen enkele passages uit het eerste deel van dit boek ons aarzelen. Heeft men hier misschien omwille van de volledigheid enigszins uit het oog verloren voor welk publiek een dergelijk werk primair bestemd is? Het Nieuwe Testament leent zich klaarblijkelijk beter voor deze methode van aanschouwelijke voorstelling dan het Oude Testament. Het boek heeft hoge aanbevelingen meegekregen, die het zeker verdient, maar de hier opgeworpen kwesties verdienen wellicht de aandacht bij verdere toepassing van deze methode.

J. Kijm

VARIA

Je sais, je crois, Encyclopédie du catholique au XXième siècle. Collection dirigée par H. DANIEL-ROPS, Paris, Arthème Fayard, 1956 vv., 14.5 x 19.5, ± 120 blz. p. d., 300 Fr.frs. p. d.

Deze nieuwe encyclopedie zal uit 150 deeltjes van goed 100 blz. bestaan, die ieder een aspect der katholieke leer en van het katholieke leven afgerond behandelen. Zij wil voor meer ontwikkelde lezers — katholiek én niet-katholiek — een degelijke, wetenschappelijk verantwoorde, maar tegelijk toegankelijke behandeling geven van alle kwesties, die maar enigszins met het godsdienstig leven samenhangen. Als schrijvers werden gevraagd mensen, die specialisten zijn op hun gebied en die tevens de gave bezitten hun onderwerp goed leesbaar te behandelen. De 150 monografietjes zijn ingedeeld in 14 categorieën, als daar zijn: geloof en weten, de grote heilswaarheden, de mens, ons leven in God, de Bijbel, Kerkgeschiedenis, organisatie der Kerk, Kerk en wereld, Liturgie, kerkelijke kunst, enz. Zoveel mogelijk wordt uitvoerig gehandeld over de hedendaagse vraagstukken. Een laatste deeltje zal een encyclopedische trefwoordenlijst bevatten van de gehele reeks. Hoewel uiteraard verschillend van waarde moet gezegd worden, dat de tot nu toe verschenen deeltjes alle de moeite waard zijn. Zij zijn een goede inleiding tot verdere studie; temeer daar steeds een lijstje van belangrijke werken over het behandeld onderwerp wordt toegevoegd. In enkele deeltjes mist men wel een provisoire trefwoordenlijst van de in het werkje besproken onderwerpen.

Wij kunnen nauwelijks meer doen dan de tot nu toe verschenen boekjes vermelden:

Dr. R. Biot, *Poussière vivante* (n. 32) — wil een christelijke anthropologie geven. Valt een beetje tegen, vooral waar schr. in het 2e deel zijn positief-wetenschappelijke beschouwingen — waarin hij specialist is — vermengt met theologische overwegingen, een terrein waarop hij zich kennelijk minder zeker beweegt.

A. Colling, *Histoire de la musique chrétienne* (n. 130) — behandelt veel meer dan alleen de religieuze muziek. Voor zover wij als leek in deze materie kunnen oordelen: een model in zijn genre.

N. Corte, *Satan, l'adversaire* (n. 21) — daemonologie in Schrift en Traditie. Jammer, dat zijn analyse niet geheel vrij is van ongecontroleerde beweringen, die de geloofwaardigheid der andere argumenten enigszins verzwakken.

L. Cristiani, *Brève histoire des hérésies* (n. 136) — aardig overzicht. Hier mist men echt een provisoir trefwoordenlijstje van de behandelde ketterijen.

Daniel-Rops, *Qu'est-ce que la Bible?* (n. 60) — voortreffelijke beknopte eerste oriëntatie.

R. Jolivet, *Le Dieu des Philosophes et des Savants* (n. 15) — het rationele Godsbewijs, geschiedenis en argumentatie. Bescheiden en stimulerend tot verdere studie.

E. Joly, *Qu'est-ce que croire?* (n. 6) — voortreffelijk werkje, dat behalve een analyse van de geloofsakt ook de voornaamste moeilijkheden behandelt, die de mens van heden het geloven soms zo moeilijk maken. De waarde van dit boekje lijkt mij vooral hierin gelegen, dat schr. zijn onderwerp niet alleen theoretisch behandelt, maar in levend gesprek is met de lezer die een verantwoording zoekt voor zijn geloven.

Ch. Ledré, *La Franc-Maçonnerie* (n. 148) — werkelijk fundamentele studie; jammer genoeg wat eenzijdig beperkt tot de Franse vrijmetselarij. Hier en daar wat erg polemisch.

L. Lefrançois-Pillion, *Abbayes et Cathédrales* (n. 123) — schr. beperkt zich bewust tot de hoogtepunten in de romaanse en gothische stijl, maar voert ons wat erg eenzijdig alleen langs de Franse bouwwerken. Een volgend deeltje zal renaissance en barok behandelen.

M. Nedoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (n. 10) — voortbouwend op de stellingname van M. Blondel antwoordt schr. bevestigend. Uitstekende probleemstelling; maar het laatste woord over deze kwestie is nog niet gezegd.

R. P. Réginald-Omez O.P., *Supranormal ou surnaturel? Les sciences métaphysiques* (n. 36) — interessante en vooral „open" uiteenzetting door specialist in deze materie.

A. Rétif S.J., *Catholicité* (n. 87) — echt goede theologische studie als fundament voor verantwoorde missie-gedachte, oecumenische beweging en... gezonde mondiale instelling van katholieken onder elkaar.

Zojuist ontvingen wij nog de volgende twee deeltjes:

F. Amiot P.S.S., *Histoire de la Messe* (n. 109) — goede verklaring van het Misformulier (historische ontwikkeling, beschrijving stijl en verklaring der Mis-gebeden), voorafgegaan door enige gegevens over de vroeg-christelijke viering der H. Mis. De titel dekt dit rijke commentaar niet geheel.

J. Steinmann, *La critique devant la Bible* (n. 63) — behandelt wezen en methode, geschiedenis, huidige stand der bijbelkritiek. Deze ruime opzet maakt de behandeling beslist

te beknopt. Doordat een gespecificeerde literatuur-opgave ontbreekt, zal dit boekje menige vraag van de geïnteresseerde leek onbeantwoord laten.

Rest nog te vermelden, dat de boekjes keurig verzorgd en daardoor prettig leesbaar zijn uitgegeven.

S. Trooster

Encyclopaedie van het Katholicisme, III, Bussum, Paul Brand, 1956, 16 x 24, 1134 col., 25 gld. geb.

Met dit derde deel is deze encyclopaedie voltooid. De samenstellers kunnen met voldoening op hun arbeid terugzien. Het werk is fraai uitgegeven en van zeer goede illustraties voorzien, bv. in dit deel reeds werden er 17 opgenomen. En men kan zich hier rustig zonder door al te veel details te worden lastig gevallen, oriënteren over allerlei zaken die het christendom betreffen of tot de randgebieden ervan horen. Met de goede overzichten en lijsten die het werk bevat zal het zeker menig zoeker goede diensten bewijzen.

P. G.

Der Grosse Brockhaus, 16. Aufl., Band 8, Wiesbaden, Verlag F. A. Brockhaus, 1955, 15.5 x 24, 767 blz., Ganzleinen je Band DM 42.—, Halbleder je Band DM 49.—.

De achtste band van deze prachtig geïllustreerde encyclopedie loopt van het trefwoord „Mikado" tot aan „Parzival". Dat ook dit deel weer veel interessants bevat voor de lezers van dit tijdschrift moge blijken uit een opsomming van trefwoorden die het gebied der theologie in de ruime zin bestrijken: Kard. Mindszenty, Miniatuur (zeer goede illustraties), Minne, Minuskel, Mirakel, Missale, Missio Canonica, Mission (met alles wat daaraan vast zit), Mitra, Mittelalter (een beetje erg beknopt), Mittellateinische Literatur, Mönchtum, Monstranz, Monumenta Germaniae historica, Thomas Morus, Mosaik, Mysterien, Mystik (geen kwaad overzicht), Nachfolge Christi, Namenstage (met kalender), Neues Testament, Neulateinische Literatur, Niederländische Kunst (zeer fraaie reproducties), Nikolaus von Kues, Notker, Oekumenische Bewegung, Katholische Orden, Ostkirche, Orgel, Pantheon, Papst (met chronologische lijst der Pausen). Ook in dit deel heeft men dus weer de volle aandacht besteed aan de Catholica.

P. Grootens

The Catholic Church, U.S.A., Edited by Louis J. Putz C.S.C. and many Contributors, Chicago, Fides Publishers Ass., 1956, 14.5 x 21.5, XXIV + 415 blz., geb. $ 5.95.

In 1953 bezocht een Franse dominikaan, A. Maydieu, de V.S. met het doel een uitgebreide studie te maken over het R.K. in de States, zoals hij er een gepland had voor Ierland, Italië en Duitsland. Zijn voortijdige dood bracht zijn vriend, L. J. Putz, ertoe deze studie tot een goed einde te brengen. Hij zelf was Duitser, studeerde in Frankrijk en is nu professor in Notre Dame University bij Chicago. Deze studie verschijnt bij de Fides Pub. Association, door L. J. Putz gesticht in Chicago, en mag reeds als zodanig gelden als een der vele bewijzen van de zeer grote activiteit van het R.K. in het aartsbisdom Chicago onder de dynamische leiding van Kard. Stritch.

De bijdragen worden ondergebracht in drie delen. Het eerste deel behandelt de geschiedenis en de bouw van het Amerikaanse Katholicisme. Het tweede geeft een zeer breed overzicht van zijn geografische verscheidenheid en verspreiding. Bij dit deel hadden wij graag een kaart gezien. Het derde is het belangrijkste: het bespreekt de invloed en de rol van het Amerikaans Katholicisme op de U.S.A. en op de Kerk. Wij hebben het meest te leren uit het eerste en het tweede deel. Vooreerst hebben wij het R.K. in de States te leren kennen, zijn vitaliteit, zijn ongebroken loyauteit tegenover het geloof, de Paus en de Kerk, zijn unieke vrijgevigheid voor alle vormen van parochiale of diocesane werken (10 billioen dollars sinds de oorlog, alleen reeds voor bouwwerken; jaarlijks 4 billioen dollars aan charitatieve werken), zijn aangeboren zin voor efficiënte organisatie van het parochiale en het diocesane werk, zonder te vergeten de zeer uitgebreide en tevens zeer soepele interdiocesane werking van de National Catholic Welfare Conference. Wij hebben ook te leren uit zijn gebreken, niet uit fariseïsche zelfgenoegzaamheid, maar omdat elk oprecht gewetensonderzoek ook anderen dienstig is. G. Weigel S.J. en J. Aumann O.P. wijzen op het gevaar van een te groot activisme tegenover een veronachtzamen van het geestelijk inwendig leven. G. Weigel, maar vooral J. T. Ellis en W. J. Ong S.J. weiden uitvoerig uit over de oorzaken, de natuur en de gevaren van een intellectueel vacuum bij leken en priesters. „The chief blame lies... in their frequently self-imposed ghetto mentality" (355), in hun „intellectual isolationism" (399 vv.). Ook wij hebben op dat punt voorzichtig te zijn, vooral tegenover een steeds scherper wordende strijd tegen de Kerk en het Christendom. Voor de rest is het werk zeker waardevol, al bereiken de meeste artikels niet de hoogte van de zo juist geciteerde. Men had wellicht het geheel beter kunnen plannen om nodeloze

herhalingen te vermijden. In deze zin en tevens als illustratie van de geest waarin het werk opgevat werd, is het wel leuk te noteren dat het woord van Kard. Cushing in 1947, dat geen enkel lid van de Amerikaanse hiërarchie uit de hogere burgerij komt, wel vijfmaal terugkomt! Nog een kleine bemerking als slot. De Europese aardrijkskunde is hen niet zo bekend. België schijnt nog altijd bij Frankrijk te behoren (the Sisters of Notre Dame from Namur, France, 244; sic!), en alleen J. T. Ellis schijnt iets te weten over de speciale bijdrage van de Leuvense Universiteit tot de vorming van Amerikaanse priesters. Dat P. P. De Smet uit België kwam en gesteund werd in zijn tijd door een enthoesiaste medewerking van het Vlaamse volk, lijkt wel vergeten te zijn. Maar het zou kleingeestig zijn hiervan een ernstig verwijt te maken.

P. Fransen

Joseph-Marie PERRIN O.P., *La virginité chrétienne*, Desclée de Brouwer, 1955, 13 x 20, 239 blz., 90 B.frs.

Jacques BUR, *Médiation Mariale*, Desclée de Brouwer, 1955, 13 x 20, 200 blz., 84 B.frs.

Jean GALOT S.J., *Le Coeur de Marie*, (*Museum Lessianum*, Section ascétique et mystique n. 48), Desclée de Brouwer, 12.5 x 19, 1955, 312 blz., 87 B.frs.

De firma Desclée de Brouwer heeft aan het huidige vroomheidsstreven zeker een goede dienst bewezen met de drie bovenvermelde boeken uit te geven.

P. PERRIN publiceert in het eerste deel van zijn werk eerst een eigen studie over de maagdelijkheid: de rijke goederen die zij te bieden heeft, de moeilijkheden die er aan zijn verbonden en de voorwaarden die nodig zijn om die staat tot volledige ontwikkeling en bloei te brengen. Vervolgens geeft hij een vertaling van het tractaat van St. Augustinus over de H. Maagdelijkheid, van de Encycliek van Pius XII over hetzelfde onderwerp en van de wijding der maagden uit het Pontificale.

J. BUR beschrijft de dienende taak die Maria, de maagd bij uitnemendheid, in het verlossingswerk door God gegeven is. Na een historisch overzicht van de ontwikkeling van de leer van het middelaresschap van Maria, geeft hij een poging, zoals hij het zelf noemt, van een theologische synthese van Maria's medewerking in de Verlossing, om dan in de laatste hoofdstukken te spreken over Maria en de Menswording, Maria en het verlossende Offer, Maria en de uitdeling der genade en het levende geloof in de Kerk.

P. GALOT behandelt in verschillende eigenschappen die hij aan het Hart van Maria toekent, haar innerlijk heiligheidsleven: haar toewijding aan God door haar onbevlekt en maagdelijk Hart, de uitbloei van haar heilig leven in het Hart verlicht door het geloof, gedragen door de hoop en gevestigd in de liefde. Tenslotte Maria's overgang van het lijden naar de glorie in het smartvolle en glorierijke Hart.

P. Grootens

Hans Urs VON BALTHASAR, *Le coeur du monde*, trad. par Robert GIVORD, *(Présence chrétienne)*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1956, 11.5 x 18.5, 240 blz., broché 78 B.frs.

René CARPENTIER S.J., *Témoins de la cité de Dieu, initiation à la vie religieuse*, réédition entièrement refondue du Catéchisme des Voeux des PP. P. COTEL S.J. et E. JOMBART S.J., *(Museum Lessianum)*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1956, 13 x 19.5, 203 blz., broché 48 B.frs.

H. NEWMAN, *Ecrits autobiographiques*, (*Textes Newmaniens*, II), Bruges, Desclée de Brouwer, 1956, 11.5 x 17.5, 443 blz., relié 150 B.frs.

Met deze bespreking kunnen wij weer drie belangrijke uitgaven op geestelijk gebied van de Firma Desclée De Brouwer aankondigen. Met *Le Coeur du monde* bedoelt VON BALTHASAR Christus, die zijn rijk hier op aarde is komen vestigen. Om zijn kerk te stichten is Christus op de wereld gekomen, Hij heeft aan haar als de wijnstok zijn leven meegedeeld, is voor haar gestorven, maar ook verrezen om de wereld te vervullen met zijn godmenselijke werkzaamheid en de kerk als bruid tot zich te nemen. Dit boek is niet een theologische verhandeling, maar richt zich tot de leden van die kerk op een sterk theologisch verantwoorde wijze, om hen tot een inniger eenheid met de kerk en haar hoofd te bewegen.

P. CARPENTIER wil met zijn boekje een inleiding op het religieuse leven geven. In het eerste deel bespreekt hij de fundamenten van deze stad Gods, nl. de evangelische oorsprong, het eigen karakter dat de Kerk eraan gegeven heeft en het mysterie dat erin schuilt. Vervolgens behandelt hij de inhoud van het religieuse leven als belevingsvorm van de drie evangelische raden en van evangelische volmaaktheid en de ascetische praktijk die dit meebrengt. Tenslotte zet hij de verplichtingen van de stad Gods uiteen, die vervuld worden

door het onderhouden der geloften. Een handig register maakt dit boekje voor raadpleging na lezing zeer bruikbaar.

In het tweede deel van de werken van NEWMAN worden hier de autobiografische geschriften gepubliceerd, die men na Newmans dood heeft gevonden. Voorwoord en noten zijn verzorgd door Louis BOUYER, de Engelse tekst, die op de linkerbladzijde wordt afgedrukt en de inleiding door H. TRISTRAM, terwijl Isabelle GINOT de teksten in het Frans vertaalde. Een zeer fraaie uitgave.

P. Grootens

Oda SCHNEIDER, *„Wächter, wie weit die Nacht?", 28 kurze Betrachtungen an Hand der Heiligen Adventsliturgie*, Wien, Seelsorge Verlag, Herder, 1956, II x 19, 104 blz., ing. S. 18.—.

Korte en gedrongen beschouwingen op Schriftteksten uit de Mis en het Brevier gedurende de Advent. Schrijfster is reeds bekend door haar vele werken over de psychologie en de religieuze taak van de vrouw en over spiritualiteit. Deze meditaties werden ook geschreven voor kloosterlingen. De grondteksten komen uit de Bijbel, waarover S. ook enkele vulgariserende kommentaren heeft geschreven. Zo hebben deze beschouwingen een betekenis voor ieder christelijk leven dat in het gebed verdieping zoekt en echtheid.

P. van Doornik

Dr B. NAAIJKENS, *Slechts één ding is noodzakelijk, Eenvoudige beschouwingen en richtlijnen op de weg naar volmaaktheid voor priester en leek*, 3e druk, Tilburg, Nederl. Boekhuis, 1955, 10 x 18.5, 518 blz., f 9.50 (resp. f 10.90, 15.75, 19.75).

Dat dit werkje de nodige weerklank heeft gevonden, bewijst wel het feit, dat binnen een jaar de 3e druk is kunnen verschijnen. Men kan wel zeggen, dat dit eigentijds commentaar op de „Navolging van Christus" wat te weinig geworteld staat in de vruchtbare grond van Schrift en dogma. Niettemin zijn de beschouwingen ontleend aan een oer-katholieke traditie inzake spiritualiteit.

S. Trooster

Seid vollkommen, Formen und Führung christlicher Aszese, herausgegeben von Karl RUDOLF, Wien, Herder, 1955, 12 x 20, 277 blz.

Dit boekje, dat uit de samenwerking van een 15-tal bekende auteurs en zielzorgers is ontstaan, wil het hoge ideaal van de christelijke volmaaktheid in brede kringen bekend en bemind maken. Tot dat doel wordt in korte opstellen eerst de leer over het geestelijk leven voorgehouden van de verschillende „scholen", nl. van Augustinus, Benedictus, Bernardus, Franciscus, de Navolging, Ignatius van Loyola, de Carmel en St. Franciscus van Sales. Vervolgens worden problemen behandeld die meer direct in de tegenwoordige belangstelling liggen als: de volmaaktheid, de liturgie als bron van vroomheid, het gebed, de rol van Maria in het geestelijk leven en de zielenleiding.

P. Grootens

Peter LIPPERT S.J., *Waar men gaat langs kloosterwegen*, (*„Pretiosas Margaritas"*, IIIe deel), 2de druk, Steenbrugge, Sint-Pieterabdij en Brugge-Bussum, Desclée de Brouwer, 1955, 14 x 21.5, 239 blz., ing. 85 frs.

Deze tweede uitgave van de Ned. vertaling van *Briefe in ein Kloster* behoeft niet verder aanbevolen te worden. Het is een der meest beroemde, en in zekere zin meest besproken werken van Lippert. Wij denken ook dat Lippert, die zo veel zorg besteedde aan zijn Duitse uitgaven, met de typografische verzorging van deze vertaling erg ingenomen zou geweest zijn.

P. van Doornik

Nikolaus VON ARSENIEW, *Die Verklärung der Welt und des Lebens im ästhetischen und religiösen Erlebnis*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1955, 11.5 x 19.5, 261 blz., geb. DM 12.—.

Sommige mensen moet men eerst hebben leren kennen om hun levensgetuigenis naar waarde te waarderen. De ontmoeting met Arseniew laat een onvergetelijke indruk na: orthodoxe Rus met een uitgebreide kennis van de Duitse, Franse en Engelse taal en kultuur, is hij tevens een diep godsdienstig man, die door het gebed omhuld werd door een glans van stilte, zachtheid en genade. Wij zullen nooit die morgen vergeten, waar hij in kleine kring voor lutheranen, orthodoxen en katholieken sprak over het gebed. Zoals in alle andere boeken, hebben wij hem in dit boek helemaal. In het eerste deel spreekt de kultuurmens met zijn uitgebreide kennis en ervaring van geschiedenis, kunst en schoonheid. In het tweede getuigt de christen en de mysticus over de volheid van het gebedsleven, de heerlijkheid van het heelal in zijn goddelijke transparentie en de zegen van het lijden in het vooruitproeven van de komende heerlijkheid.

P. Fransen

Henri VERBIST, *Le suaire de Turin devant la science*, Bruxelles-Paris, Editions universitaires, 1954, 13 x 19, 99 blz.

Verbist herneemt op methodische wijze de verschillende bedisputeerde argumenten welke vóór of tegen de echtheid van de lijkwade zouden pleiten. Zonder een definitieve conclusie te formuleren meent hij dat voor de wetenschap, uitgezonderd wellicht de medische wetenschap, de lijkwade van Turijn als een vervalsing moet gelden. Enkel een direct onderzoek van de doek zelf zou hier het definitieve bewijs kunnen leveren.

H. G.

Mgr. K. CRUYSBERGHS, *Priesterlijke vroomheid, Een priesterretraite*, Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1956, 16 x 22, 334 blz., ing. 125 B.frs.

Van 3 tot 8 juli 1955 gaf Mgr. K. Cruysberghs een van zijn vele retraites aan priesters. Deze retraite heeft hij dan uitgeschreven, zonder daarom het eigene van deze retraite — ze werd gegeven in West-Vlaanderen — weg te laten. Zo is het een geestelijk boek geworden voor algemeen nut, maar met het eigen aroom van de actualiteit. Terecht fundeert Mgr. zijn geestelijke beschouwingen op degelijk en solied dogma. Zo hij soms te veel geestelijk belang hecht aan bepaalde begrippelijke en nogal schoolse distincties uit de theologie, gaat zijn aandacht toch voor alles uit naar de Schrift en „de levens van de heiligen" en de vromen, waarmede hij zich aansluit bij de meest degelijke tradities uit de spiritualiteit. De speciale waarde van deze retraite is dat zij vanaf de eerste bladzijde gedacht werd voor priesters, en dit vanuit het inzicht in het Priesterschap van Christus. De vrome en zeer belezen S. versmaadt evenwel niet de konkrete en praktische kant van het priesterleven. Dat hij o.m. voor deze praktische beschouwingen de priesterroman van de West-Vlaamse schrijver André Demedts als aanloop gekozen heeft, wijst op zijn zin voor de kracht van het levende voorbeeld, en niet het minst op zijn charmante hoofsheid tegenover zijn retraitanten, die tevens zijn gastheren waren.

P. Fransen

Henry BORDEAUX, *Barrage spirituel, Le Prêtre dans les campagnes de France, (Présence du Catholicisme)*, Paris, Téqui, 1956, 12 x 19, VI + 196 blz., ing. 500 F.frs.

De bejaarde, vroeger alom bekende katholieke romancier, die een groot deel van het jaar doorbrengt op zijn goed in Savoie, heeft op uitnodiging van de redactor van deze serie een boekje geschreven over de betekenis en de rol die de dorpspriester kan en moet spelen om het geloof te redden in Frankrijk. Hierin spreekt de grote gelovige, de man met een lange ervaring ook van het leven op het land. Men merkt wel, dat zijn ideeën voor een deel ontspruiten aan de conservatieve opvattingen, eventueel vooroordelen van de gegoede Franse burgerij. Maar een beetje nuchtere en zakelijke zin voor traditie kan in een modern Frans boek geen kwaad!

P. van Doornik

Laurentius SIEMER O.P., *So sind wir Menschen*, Frankfurt a/M., Josef Knecht, 1956, 12.5 x 20.5, 226 blz., met titelbeeld, geb. DM 8.80.

L. S. is op het ogenblik een der meest succesvolle radiopredikanten in Duitsland. Op aandringen van zijn talrijke toehoorders heeft hij zijn korte (nooit meer dan drie blz. tellende) toespraken geordend onder bepaalde titels: mens, Gods aanspraak, Kerk, Maria in de Schrift, geloof, voorzienigheid en dood. In zijn voorwoord verdedigt S. zijn eigen stijl. Wij denken dat deze toespraken werkelijk tot voorbeeld kunnen dienen voor al de mensen die geroepen worden om voor de radio te spreken over religieuze onderwerpen: scherp, op de man af, zonder vals pathos, met korte snedige familiaire zinnetjes, die nooit triviaal zijn.

P. van Doornik

Baden P. H. BALL, *Prison was my Parish, Twenty-Five Years Priest and Chaplain at Dartmoor and Wandsworth Prisons*, London, W. Heinemann, 1956, 14.5 x 22.5, 252 blz., geb. 18/.

Geboren in Upton in Huntingdonshire uit een eenvoudige boerenfamilie begon de enthoesiaste en toegewijde jonge man reeds erg vroeg, in 1923, zijn leven van wandelende missionaris als „Church Army Evangelist". Dit bracht hem zelfs tot in Nieuw Zeeland, en ten slotte in de bekende gevangenis van Dartmoor, waar hij de taak vervulde van assistent van de aalmoezenier. In 1932 maakte hij er de beruchte opstand mee, en kon door een handige en besliste tussenkomst de kapel vrijwaren van vernieling. In 1948 wordt hij dan aalmoezenier in Wandsworth, waar hij de ter dood veroordeelden mocht bijstaan. Het kenmerk van schrijver is zijn gezond en rustig optimisme, zijn eerbied voor de mens, waarin hij steeds iets goeds weet te ontdekken, en zijn grote toewijding voor zijn taak. Tevens

een zeer interessant en konkreet getuigenis over het leven in de gevangenis zonder de minste romantische of cinische vertekening.

P. van Doornik

Drs René GASPAR en Dr Rob. ROEMANS, *Onze Middeleeuwse Letteren als spiegel van ons volk,* I. Band, *Mystiek en geestelijke lyriek,* Brugge, Desclée de Brouwer, 1955, 15 x 23, 218 blz., geb. 135 B.frs.

De Europese landen leven van hun verleden. Dit is goed, zolang men niet in het verleden verwijlt, maar uit het verleden naar de toekomst opziet. Hierom deze „cultuur-esthetische bloemlezing voor de ontwikkelde leek". Zo de samenstellers en de uitgever belangstelling ondervinden, zal op dit eerste deel, dat de mystiek en de geestelijke lyriek omvat, een ander volgen met de wereldlijke lyriek, en twee verdere delen over de epiek, de dramatiek en de didactiek. De commentaren, inleidingen en aantekeningen vermijden technisch-wetenschappelijke discussies, en beogen slechts de ontwikkelde lezer uit een zo uitgebreid mogelijk publiek te helpen bij zijn lezing en studie. In zijn genre is dit werk zeker nieuw. Niet alleen worden heel wat auteurs opgenomen, alsook vele stukjes van onbekende dichters, maar de lezer wordt aangezet om eventueel zijn kennis nog uit te breiden. Zo wordt b.v. voor de „Brulocht" van RUUSBROEC gewezen op enkele goede uitgaven, de uitgekozen teksten worden geplaatst in het geheel van het werk, en in het bijzonder de oorspronkelijke tekst gesteld tegenover een moderne omzetting. Ook de bibliografische aantekeningen op het einde van het boek zijn erg rijk. De zeer mooie typografische verzorging blijft op het peil van de algemene opzet. Wellicht ware het niet kwaad een goedkopere uitgave te voorzien voor de scholen, want de leraars van poësis en retorica zouden er een dankbaar gebruik van kunnen maken.

P. van Doornik

Henry S. LUCAS, *Dutch Immigrant Memoirs and related Writings,* 2 dln., Assen, Van Gorcum, 1955, 16 x 24.5, *f* 15,— (geb. *f* 20.—) per deel.

De geschiedenis van de emigratie van Nederlanders naar de V.S., waarover deze twee delen een aantal geschriften en memories bieden, begon in 1846 onder leiding van Ds. A. C. van Raalte, en wat betreft de katholieken in 1848 onder leiding van Th. van den Broek O.P. Zeker voor de protestanten was de hoofdoorzaak van deze emigratie de godsdienst: practisch allen behoorden tot de Afscheiding van 1834, welker leden in het vaderland gebukt gingen onder de discriminatie van de zijde van de staat. Maar ongetwijfeld speelden ook economische en sociale motieven een rol. Naar aanleiding van de 25-jarige en vooral de 50-jarige herdenking van hun vestiging in Michigan begonnen vele van de oude immigranten van het eerste uur hun belevenissen op schrift te stellen. De verzamelaar heeft deze stukken — heden bewaard in het *Netherlands Museum* te Holland (Mich.) — gebundeld, en bewerkt voor zover ze hier en daar al te verward waren. Commentaar en noten liet hij echter achterwege, aangezien hij in zijn binnenkort te publiceren werk: *Netherlanders in America, Dutch Immigration to the United States and Canada 1789-1950,* daarin uitvoerig hoopt te voorzien (dit boek zal dan ook een goede aanvulling bieden van J. VAN HINTE's tweedelig werk: *Nederlanders in Amerika,* Gron. 1928). Lucas heeft er systeem in gebracht door de verhalen te ordenen in hoofdstukken vrnl. naar de plaats van vestiging; zo zijn er hoofdstukken over het begin in Holland, de brand van Holland, over de vestiging in Graafschap, in Oud- en Nieuw-Groningen, in Zeeland etc. Met grote interesse zal men deze simpele en naieve verhalen van leed en moeilijkheden, van doorzettingsvermogen ook en heldhaftig vertrouwen op de goddelijke Voorzienigheid, van succes tenslotte, lezen.

J. R.

Leven in Christus, Een reeks godsdiensthandboeken in samenwerking, onder leiding van Dr. M. VAN CASTER S.J., Studiecentrum voor godsdienstige Vorming te Brussel (Washingtonstraat 184) en Desclée De Brouwer, Brugge-Bussum, 1955, 13.5 x 21.

Deze handboeken, op de eerste plaats bestemd voor het middelbaar onderwijs in Vlaanderen, zijn volgens de daar geldende programma's ingedeeld in twee reeksen: de eerste volgens het leerplan van het Kath. Middelbaar Onderwijs, de tweede volgens het godsdienstprogramma der Rijksscholen. Elke reeks bevat zes delen, waarvan de nieuwste ons werden toegezonden. In de eerste reeks bestond een deel III van M. van Caster: *Christus onze Koning. De geboden en de deugden.* Dit is nu door dezelfde schr. omgewerkt in twee delen: IIIA (voor jongens): *Christus onze Leider* (1955), en IIIB (voor meisjes): *Christus onze Heer* (1955). Deze schr. heeft ook het door hem samengestelde deel IV: *Christus in zijn Kerk* in een derde uitgave (1954) grondig omgewerkt. In de tweede reeks verscheen in 1955 een tweede druk van deel IX: *De Levensvoorwaarden,* en van deel X: *De Kerk*

als Levensgemeenschap, beide door D. VAN FRAUSUM pr. Al deze boeken streven ernaar om hernieuwde theologische inzichten aan de ontwikkelingsfaze der jeugdigen voor wie ze bestemd zijn aan te passen. Theologisch lijkt ons bijzonder van belang het heilshistorisch perspectief van *Christus in zijn Kerk.* Ook de aldaar gegeven behandeling der wonderen lijkt ons vollediger dan die in deel X. P. Sch.

Hermann PAUL, *Deutsches Wörterbuch,* 5. Auflage, 1. Lieferung, bearbeitet von Alfred SCHIRMER, Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1956, 19.5 x 26.5, 80 blz., ing. DM 3.50.

Deze vijfde uitgave van Hermann Paul's woordenboek, meer dan een halve eeuw na zijn eerste verschijnen, mag wel een posthuum pluimpje heten voor de opsteller ervan, die tot de grote vakgeleerden in de Duitse taal behoort uit de generatie voor de eerste Wereldoorlog. Aanwinsten en schakeringen van het hedendaagse Duits werden in deze nieuwe bewerking opgenomen, maar de oorspronkelijke opzet van het boek werd geëerbiedigd: het 'aangezicht' van het Duitse woord bondig te schetsen in zijn historische, psychologische en etymologische samenhang. Dit is wonderwel gelukt, zodat dit woordenboek een boeiende doorlopende lectuur verschaft. Zuiver technische gegevens moet men er echter niet gaan zoeken. Zeer bruikbaar voor alwie dieper vertrouwd wil geraken met de Duitse taal. Het woordenboek zal vermoedelijk een tiental afleveringen omvatten. L. Verbeeck.

Georg TIMPE S.A.C., *Bezinning langs de weg, Gedachten uit het Evangelie voor elke dag van het jaar,* uit het Duits vertaald door J. BOOSMAN, Brugge, Desclée de Brouwer, 1956, 11 x 17, 399 blz., ing. 75 B.frs., geb. 125 B.frs.

Ornella BOZZI, *Vlucht zonder bestemming;* R. M. PATTERSON, *Dodemansvallei;* J. D. SHERIDAN. *Zo goed was het leven, (Bibliotheek voor het gezin, De Zonnewijzer,* tweede serie), Utrecht, Spectrum, 1955, 248, 296 en 224 blz., ing. per deeltje 20 B.frs.

Gerard SMITH S.J., *The truth that frees,* (*The Aquinas Lecture,* 1956), Milwaukee, Marquette University Press, 1956, 12 x 18.5, 79 blz., 2.— Dollar.

W. K. GROSSOUW, *Biblische Frömmigkeit, Betrachtungen zum Geist des Neuen Testamentes,* übertragen van Otto KARRER, München, Ars Sacra, (1956), 10.5 x 19, 239 blz.

Sören KIERKEGAARD, *Randbemerkungen zum Evangelium,* München, Kösel-Verlag, z.j., 11 x 19, 121 blz., DM 6.80.

Hermann KRINGS, *Meditation des Denkens,* München, Kösel-Verlag, 1956, 11 x 19, 73 blz., DM 4.—.

J. J. POORTMAN, *Dr. Gerda Walther's beschouwingen over de mystiek,* Amsterdam, 1956, 15.5 x 23.5, 20 blz., *f* 1.25.

André RÉTIF S.J. e.a., *Les Héritiers de Saint François Xavier, (Cahiers Missionnaires,* 2), Paris, librairie Arthème Fayard, 1956, 14 x 19, 190 blz., 400 F.frs.

Thomas MERTON, *Marthe, Marie et Lazare, (Présence chrétienne),* Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 11.5 x 18.5, 148 blz., 54 B.frs.

Alfons KIRCHENGÄSSNER, *Le Dialogue ininterrompu, Pages d'un journal spirituel,* trad. de l'allemand par André VANDEVOORDE, Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 12.5 x 16, 185 blz., broch. 48 B.frs.

Martin GÖHRING, *Stresemann, Mensch - Staatsmann - Europäer, (Grosse Europäer,* 17), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1956, 11 x 17, 56 blz., DM 2.80.

EEN NIEUWE PAPYRUS VAN HET VIERDE EVANGELIE, PAP. BODMER II

Er werden de laatste jaren zoveel sensationele ontdekkingen gedaan in het Nabije Oosten, dat bij de mededeling dat ook een nieuwe papyrus van het vierde evangelie werd gevonden [1]), wellicht niet velen meer geïnteresseerd zullen zijn. Nochtans is deze vondst een grote gebeurtenis voor de tekstkritiek van het Nieuwe Testament. Niet ten onrechte wordt ze door de uitgever vergeleken met de ontdekking van de beroemde Chester Beatty papyri, te Londen gepubliceerd in 1933-1936. Tot op dat ogenblik immers waren de oudste teksten van het Nieuwe Testament (kleinere fragmenten uitgezonderd), de twee grote unciaalhandschriften, de codex Vaticanus (B) en de codex Sinaïticus (S), beide uit de vierde eeuw. Met de Chester Beatty papyri reikten we een eeuw verder terug in het verleden. En het merkwaardige was dat deze tekst voor een groot deel behoorde tot een andere familie dan de alexandrijnse tekst van de grote handschriften. De nieuwe papyrus die hier nu gepubliceerd wordt kan volgens de uitgevers gedateerd worden van rond de jaren 200. Dit wil zeggen dat Papyrus Bodmer II ons op dit ogenblik de oudste belangrijke tekst biedt van het vierde evangelie [2]). Hieruit blijkt reeds zijn uitzonderlijk belang, niet alleen om de waarde te toetsen van de tekst van Johannes, doch ook omdat we nu over een nieuw element beschikken, om de vroege geschiedenis te ontwarren van de alexandrijnse tekst, in vele opzichten nog zo raadselachtig [3]). Doch vooraleer we de tekst zelf van P^{66} onderzoeken, moeten we er eerst de uitwendige kenmerken van aangeven.

I

De uitgave wordt bezorgd door Prof. Victor Martin, bekend papyroloog van de Universiteit te Genève. Naar hetgeen we onrechtstreeks hebben kunnen vernemen, werd de codex in Egypte gekocht bij een antiquaar, doch over de omstandigheden en de plaats van de vondst worden we niet ingelicht, waarschijnlijk om moeilijkheden te vermijden met Egypte, met wie de verhoudingen nu eerder gespannen zijn.

---

1) *Papyrus Bodmer II, Evangile de Jean, chap. 1-14* (*Bibliotheca Bodmeriana*, vol. V), publié par le Prof. Victor Martin, de Genève, Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1956, 15.5 x 24.5, 152 blz., ing. Zw. frs. 20.00. — De officiële aanduiding van de nieuwe tekst in de lijst van de papyrussen van het Nieuwe Testament is : P^{66}.

2) Papyrus 52 is aanmerkelijk ouder (eerste helft tweede eeuw), doch bevat slechts enkele regels : Joh., 18, 31b-33a. 37b-38.

3) Zie hierover L. Cerfaux, *Le texte des évangiles à Alexandrie au IIe siècle*, (1939), in : *Recueil L. Cerfaux*, I, blz. 487-498 ; E. F. Hills, *A new Approach to the Old Egyptian Text*, JBL, 69 (1950), blz. 345-362. Een goede kijk op het probleem vindt men bij A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, 1953, blz. 99-103.

Vroeger was men gewoon een associatie te leggen tussen de begrippen papyrus en rol, perkament en codex. Doch Prof. MARTIN toont aan dat deze opvatting niet houdbaar is. Er bestonden ook reeds papyruscodexen in de twee eerste eeuwen. P66 is er een voorbeeld van. Hij bevat 108 genummerde bladzijden, en is van betrekkelijk klein formaat : 16,2 x 14,2 cm. De tekst werd geschreven in het midden van de bladzijde, zonder kolommen. Aan de vier kanten werden ruime marges vrijgelaten. De codex zou afkomstig kunnen zijn uit het scriptorium van een klooster.

P66 bevat de tekst van het Johannesevangelie van 1,1 tot 14,26 ; enkel ontbreken vier bladzijden (35-38) uit het midden, met de verzen 11b tot 35a van hoofdstuk 6. Doch de uitgever meldt op een bijgevoegd blad, dat men tijdens het drukken nieuwe papyrussen heeft kunnen aanwerven, waaronder zich talrijke fragmenten bevinden uit de laatste hoofdstukken van het handschrift. Die zullen binnenkort als aanhangsel gepubliceerd worden.

Over de schrijfwijze en spelling van de kopist bericht Prof. MARTIN uitvoerig (23-30). We noteren maar een paar bijzonderheden. Het handschrift gebruikt een punctuatiesysteem, maar tamelijk willekeurig : het bevat één enkel leesteken, een punt boven aan de regel. Deze kan dienst doen voor al onze leestekens, maar heeft meestal de waarde van onze punt. De spelling bewijst dat ει toen uitgesproken werd als ι, en αι als ε, zodat die vier schrijfwijzen door elkaar gebruikt worden : zo vindt men φωνιται = φωνειτε, ερι = αιρει, en λεγι zowel als λεγει.

Het kopiëren van dit handschrift is vrij slordig gebeurd, want vele woorden, lettergrepen of letters werden overgeslagen ; de meeste van die fouten echter werden naderhand gecorrigeerd (door de kopist zelf, zegt Prof. MARTIN). Vermelden we hier enkele vergissingen die voor ons zeer interessant zijn. Er zijn 19 gevallen waar de kopist eerst een tekst geschreven had, die hij daarna heeft geschrapt of doorgehaald (door een reeks puntjes boven de verkeerde woorden). Zoals we verder zullen zien, geven deze geschrapte woorden een inzicht in de ontwikkeling van de teksttraditie in Egypte van de tweede tot de derde eeuw.

De uitgave van Prof. MARTIN is buitengewoon keurig verzorgd. Buiten de inleiding, geeft hij ook in foto drie bladzijden van het manuscript. Onderaan de bladzijde vinden we de voornaamste varianten die bestaan, doch het is jammer dat hier niet een echt kritisch apparaat werd geschonken, met vermelding van de handschriften, zoals KENYON het gedaan heeft voor de uitgave van P45. Dit zou de studie van de papyrus veel vergemakkelijkt hebben. Anderzijds wordt door de uitgever zelf reeds een eerste tekstkritische studie gegeven op het einde van het werk. Hier worden de voornaamste kenmerken van de nieuwe tekst opgesomd (met referenties): een opvallend groot aantal wijzigingen in de orde van de woorden, verschillende doorhalingen, toevoegingen of weglatingen van kleine woorden (het lidwoord, οτι, τε, και, ουν, δε, παλιν), veranderingen in de vormen van de werkwoorden, enz. Hier krijgt de tekstkriticus uitstekend materiaal om na te gaan welke plaats Pap. Bodmer inneemt in de teksttraditie van het Nieuw Testament. Prof. MARTIN laat reeds opmerken dat de nieuwe tekst in de regel staat aan de kant van

de grote handschriften. In een tweede deel willen we dit meer in detail onderzoeken, om hiermee wellicht enig licht te werpen op de vroege geschiedenis van de tekst in Egypte in de tweede eeuw.

II

Om de juiste draagwijdte van de nieuwe vondst te begrijpen, moet men een duidelijk idee hebben van hetgeen G. KENYON in 1933 noemde: „het meest raadselachtig probleem van allemaal, het probleem van de bijbelse tekst in Egypte" [4]). Sinds de beroemde uitgave van WESTCOTT en HORT (1881), was men gewoon S (codex Sinaïticus) en vooral B (codex Vaticanus) te beschouwen als veruit de beste getuigen van de oorspronkelijke tekst, zodat het begin van de vierde eeuw ongeveer gold als een absoluut begin in de tekstkritiek. Sindsdien echter is het belang van de „westerse" tekst [5]) meer en meer doorgedrongen. Het is gebleken dat de tekst van IRENAEUS, CLEMENS VAN ALEXANDRIË, TERTULLIANUS en CYPRIANUS niet behoort tot de alexandrijnse maar tot de westerse familie. Anderzijds wijken ook de Chester Beatty papyri (uit de derde eeuw) gedeeltelijk af van de tekst van B en S. Het blijkt dus dat in de tweede en derde eeuw ook andere tekstvormen bekend waren in Egypte: de westerse, en de daarmee verwante caesariënsische tekstvorm.

Dan rijst de vraag: welke is de oorsprong van de alexandrijnse tekst zelf, vertegenwoordigd door B en S? Is hij ontstaan uit een recensie, d.w.z. uit een verbetering op de meer populaire tekst die toen in omloop was [6]), en zo ja, wanneer is die verbetering gebeurd? Of vertegenwoordigt hij een tekstvorm die zuiver bewaard bleef, en die tamelijk trouw de oorspronkelijke tekst weergeeft? Deze probleemstelling verklaart waarom de belangstelling tegenwoordig vooral gaat naar de tekst van de tweede eeuw.

Het uitzonderlijk belang van de nieuwe papyrus springt dan dadelijk in het oog, indien het waar is dat hij dagtekent van de jaren 200, d.w.z. van de tijd van CLEMENS VAN ALEXANDRIË. Het werk dat moet gebeuren, en waarvan we hier een kleine proef willen bieden, bestaat hierin dat men P^{66} gaat vergelijken met de vroegste getuigen van de tekst van Johannes in Egypte. We zullen de twee voornaamste onderzoeken: de citaten van de gnosticus HERAKLEON, bewaard in de Johannescommentaar van ORIGENES, en de citaten van CLEMENS VAN ALEXANDRIË. Daarna zullen we voor de belangrijkste passages van Joh. 1-14 verder nagaan met welke tekstfamilie P^{66} het meest verwantschap vertoont.

[4]) G. KENYON, *Recent Developments in the Textual Criticism of the Greek Bible*, Londen, 1933, blz. 80: „the most perplexing of all, the problem of the Biblical text in Egypt". Vglk. het oordeel van L. VAGANAY: „La recension alexandrine est sur beaucoup de points une énigme", *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, Parijs, 1934, blz. 159.

[5]) Vertegenwoordigd door D (codex Bezae), de oud-latijnse en de oud-syrische vertalingen, en door de eerste Vaders, vooral die van de tweede eeuw.

[6]) Dit is de opinie van KENYON en VAGANAY.

1. De fragmenten van Herakleon [7])

De gnosticus HERAKLEON, uit het midden van de tweede eeuw, schreef de eerste ons bekende commentaar op het vierde evangelie. Door het onderzoek van de weinige fragmenten dié overblijven, concludeerde Mgr CERFAUX dat zijn tekst merkelijk afwijkt van B en S. Zou P66 wellicht dichter staan bij die tekstvorm, waarvan hij chronologisch weinig verwijderd is? Ziehier de gegevens:

1,21 ο προφητης P66 B / ο> Her S*
1,28 Βηθανια P66 Her B S* / Βηθαβαρα Or plur. test. (Βηθαραβα Sc)
4,16 λεγει αυτη P66 Her B C* Or / + ο ιησους S rel.
4,17 εχω2 P66 B / εχεις Her S D e a b c r syi
4,24 αυτον P66 B Sc pler. cod. / αυτον > Her S*D*ff
4,27 ηλθον οι μαθηται αυτου P66 omn. test. / προς αυτον Her
4,30 εξηλθον B / + ουν P66 S sa 700 565 fam. Lake et Ferrar / + δε Her Or bo
4,34 ποιησω P66 Her B C W D Θ / ποιω S rel. plur.
4,37 ο αληθινος P66 B S / > Her W 1241 ff r

De melding van Βηθανια in 1,28 mogen we overslaan, want de vier getuigen (P66 Her B S) komen daar overeen; we hebben die lezing toch opgetekend, om reden van haar belang in de teksttraditie, die ook de variant Βηθαβαρα kent [8]). Voor de negen overige gevallen is dit nu zeer opmerkenswaard: waar B en S tegelijk afwijken van HERAKLEON, gaat P66 nooit samen met deze laatste, doch steeds met de twee handschriften; waar ze verdeeld zijn, staat onze papyrus aan de kant van B of S, doch tegen HERAKLEON (twee uitzonderingen op zeven gevallen: 4,16; 4,34).

Uit dit eerste onderzoek blijkt dus dat het gnostisch evangelie heel wat afwijkingen vertoont ten overstaan van de alexandrijnse tekst. Dit bevestigt wat tegenwoordig aanvaard wordt: dat in het Egypte van de tweede eeuw tekstvormen in gebruik waren die niet te herleiden zijn tot het BS-type. De positie van P66 echter tussen die twee tekstvormen is karakteristiek: hij sluit nauw aan bij de alexandrijnse tekstvorm, en waar de twee handschriften onderling verschillen, vertoont hij meer sympathie voor B dan voor S (één enkele afwijking t.o.v. van B, tegen vier t.o.v. van S).

2. De citaten bij Clemens van Alexandrië

De kennis van de tekst die CLEMENS gebruikte is van groot belang, want

---

[7]) A. E. BROOKE, *The Fragments of Herakleon*. (*Texts and Studies*. I, 4), Cambridge, 1891. De citaten van Johannes in deze fragmenten werden reeds vergeleken met de tekst van B en S door L. CERFAUX, in het hierboven vermeld artikel.

[8]) Het feit dat de vier egyptische getuigen (Herakleon, P66, B en S) hier allen samengaan heeft zijn betekenis. De traditie van Caesarea verkoos de lezing Βηθαβαρα: ze is vertegenwoordigd door de caesariënsische tekst (groepen Lake en Ferrar), door de oudsyrische vertaling, door de corrector van de Sinaïticus (die te Caesarea schreef), door de Vaders die Palestina goed kenden, ORIGENES, EUSEBIUS, HIERONYMUS en EPIPHANIUS. Voor een bijzonderheid van toponymie verdient de locale traditie (als ze voldoende steun vindt in de teksten) meer vertrouwen dan die van het verder afgelegen Egypte. Zie hierover M. E. BOISMARD, *Du baptême à Cana*, Parijs, 1956, blz. 37-39.

hij is de eerste ons bekende alexandrijnse kerkvader. P. M. BARNARD heeft alle evangeliecitaten uit zijn werk verzameld [9]). In de inleiding op die studie schreef F. C. BURKITT hoe groot zijn verbazing was toen hij constateerde dat die passages van CLEMENS fundamenteel „westers" zijn, en niet egyptisch: „His allies are not B and the Coptic Versions, but D and the Old Latin" [10]). Dit blijkt dadelijk uit de volgende lijst. We kunnen er tevens de verhouding in zien van P^{66} tot de tekst van CLEMENS:

1,3 ουδεν P^{66} S D Clem / ουδε εν Ta^{ae} sycp sa Val Thph, quandoque Clem
1,5 αυτο P^{66} omn. cod. / αυτον Clem
2,20 ειπαν ουν P^{66} B S rel. pler. / ουν > Ta syc Clem
ib. εν τρισιν ημεραις P^{66} rel. pler. / εν > S a c Clem
3,18 ο δε P^{66} Θ text. rec. / δε > B S W ff 1 Clem Or Tert Cypr
5,24 λεγω υμιν οτι P^{66} B S rel. pler. / οτι > D r Clem
6,40 εγω B S / > P^{66} D fam Lake et Ferrar sys Clem Tert
6,51 ο αρτος δε P^{66} B S^c rel. pler. / δε > Ta S* D 28 a b r sysc bo Clem Tert
7,16 του πεμψαντος με P^{66} rel. pler. / + πατρος 33 1 Clem
8,34 δουλος εστιν της αμαρτιας P^{66} pler. cod. / της αμαρτιας > D b sys Clem Cypr

In één enkel op de tien gevallen (nl. 6,40) staat Pap. Bodmer aan de kant van de westerse getuigen, elders is hij een trouw gezel van de grote unciaalhandschriften. Voor CLEMENS VAN ALEXANDRIË is het juist het omgekeerde. Dit is bijzonder interessant, omdat we met twee teksten te doen hebben uit dezelfde tijd, en hoogst waarschijnlijk uit hetzelfde gebied [11]). Hier schijnt zich dus de conclusie op te dringen dat de tekstvorm van het type BS reeds bestond in Egypte, niet alleen in de derde eeuw, maar omstreeks het jaar 200. Dat zullen we verder moeten verificeren op een groter aantal teksten. Het is ook opvallend hoe P^{66} beslist afzijdig schijnt te staan tegenover de tekst van D, de oud-latijnse vertalingen, CLEMENS, TERTULLIANUS en CYPRIANUS.

3. De positie van P^{66} tegenover de belangrijke varianten van de teksttraditie

Totnogtoe hebben we de verhouding onderzocht tussen P^{66} en de twee voornaamste getuigen van de tekst in de tweede eeuw, HERAKLEON en CLEMENS. Maar het aantal passages van Johannes die bij hen bewaard bleven is beperkt. Toch was het resultaat reeds negatief: Pap. Bodmer staat niet aan hun kant. We moeten nu een nieuw onderzoek instellen, nl. de lezingen van P^{66} nagaan voor de plaatsen van Joh. 1-14 waar varianten voorkomen in de teksttraditie. We zullen ons beperken tot de belangrijkste gevallen, want daar kan de positie van de papyrus niet te wijten zijn aan het

---

9) P. M. BARNARD, *The Biblical Text of Clement of Alexandria in the Four Gospels and the Acts of the Apostles* (*Texts and Studies*, V, 5), Cambridge, 1899.

10) *o.c.*, Intr., blz. XI.

11) De spelling *Bedsaida* (5, 2), in de plaats van *Bezatha* van de palestijnse traditie, wijst er op dat de papyrus niet in Palestina, en dus zeer waarschijnlijk in Egypte werd geschreven. Cfr. LAGRANGE, in Rev. Bibl., 1926, blz. 92.

toeval of aan de stylistische tendenz van de kopist. Krijgen we hier een bevestiging van onze vorige conclusie?

We volgen de orde van het evangelie. Zo zal men onmiddellijk kunnen nagaan wat P66 geeft voor de passages van Johannes waar de lezing het meest omstreden is [12]). Meer dan eens zullen we de interpretatie moeten discussiëren van Prof. C. K. BARRETT, die zo juist een eerste studie aan P66 gewijd heeft [13]).

a) 1,3.4. Over de punctuatie van deze twee verzen is men het nog niet eens. Twee lezingen zijn mogelijk: 1. χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν (οὐδὲν) ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν... 2. χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν (οὐδέν). Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. De nieuwe papyrus, die dikwijls gepunctueerd is, heeft ongelukkig geen enkel leesteken op deze plaats, noch vóór noch na ο γεγονεν. Daaruit wil R. SCHNACKENBURG [14]) concluderen dat men niets kan zeggen omtrent de manier waarop de kopist zijn tekst las. BARRETT gaat verder, en vindt zelfs in het *ontbreken* van ieder leesteken een zekere aanduiding dat de kopist een pauze maakte *na* ο γεγονεν (lezing I). Waarop een dergelijke redenering steunt begrijpen we niet. Maar er is een element in het handschrift dat geen van beide auteurs voldoende genoteerd heeft. In de papyrus staat de tekst als volgt: .... εγενετο ουδεν ο γεγονεν αυτω .... Het voorzetsel εν vóór αυτω heeft de schrijver onwillekeurig overgeslagen, omdat de twee letters ervan reeds voorkwamen op het einde van het vorig werkwoord γεγονεν. Deze haplografie is een aanwijzing van waarde: het was veel gemakkelijker die vergissing te begaan voor iemand die ο γεγονεν in één adem las met hetgeen volgt, dan voor iemand die daar een punt las, en met εν αυτω een nieuwe zin begon. De fout maakt het dus waarschijnlijk dat de kopist de tweede lezing volgde. We weten trouwens dat deze lezing in Egypte algemeen verspreid was in de tweede en de derde eeuw [15]). De positie van P66, die we hebben kunnen bepalen door palaeographische criteria, komt dus volkomen overeen met die van het milieu waar het handschrift ontstond.

b) 1,13. Verschillende auteurs zijn geneigd hier het enkelvoud εγεννηθη te lezen, ofschoon in alle griekse handschriften εγεννηθησαν staat. Dit is ook de lezing van P66. De enige getuigen voor het enkelvoud blijven dus de oude latijnse en syrische vertalingen (b sycp), en de eerste Vaders.

c) 1,18. Pap. Bodmer leest μονογενης θεος met B S* C L 33, tegen μονογενης υιος van de andere unciaalhandschriften (in D ontbreekt heel de sectie 1,16-3,26), van de latijnse vertalingen en de syr. cur. De eerste lezing wordt door de meesten aanvaard. Ze was algemeen verspreid in Egypte vanaf de tweede eeuw.

---

[12]) Laten we hier al noteren dat de pericope van de overspelige vrouw (7, 53-8, 11) ontbreekt, zoals in de belangrijkste egyptische handschriften.

[13]) C. K. BARRETT, *Papyrus Bodmer II*, Expos. Times, 1957, blz. 174-177.

[14]) R. SCHNACKENBURG, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, Bibl. Zeitschr., N.F., 1 (1957), blz. 69-109 (cfr. 83, n. 45).

[15]) Zie ons artikel *De punctuatie en de exegese van Joh. 1, 3. 4 in de traditie*, Bijdragen, 16 (1955), blz. 118-119.

d) 1,34. De westerse tekst (e b ff syv), samen met S* en P5, heeft hier εκλεκτος, terwijl er in de rest van de traditie en de moderne uitgaven υιος staat. Zo lezen we ook in P66. Deze lezing schijnt een verbetering te zijn: vrij vlug heeft men de archaïsche christologische titels παις, εκλεκτος laten vallen, om ze te vervangen door υιος, dat een vollere theologische inhoud heeft. Εκλεκτος heeft dus kans primitief te zijn.

e) 2,3. υστερησαντος οινου is de lezing van P66 met de alexandrijnse, caesariënsische en syrische familie. Bij S* echter en de oud-latijnse vertaling komt een tekst voor die sterk gelijkt op een populaire glos: οινον ουκ ειχον οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου, en dus minder vertrouwen verdient.

f) 2,12. Hier ontbreekt αυτου na αδελφοι in B L Ψ (S Θ A hebben αυτου, alsook de meeste vertalingen); S W en de oud-latijnse vertaling laten daarenboven και οι μαθηται αυτου helemaal weg. P66 bewaart dit zinsdeeltje, doch schreef het eerst zoals in B, zonder de eerste αυτου, maar heeft dat woord naderhand tussen de regels bijgevoegd. Ook zo staat hij toch aan de kant van B, tegen S en de westerse tekst.

g) De overige gevallen die we willen vermelden geven we zonder kommentaar, op een paar uitzonderingen na.

3,13 ο υιος του ανθρωπου P66 S B L W 33 / + ο ων εν τω ουρανω A Θ lat
3,25 μετα ιουδαιων P66 S* Θ 565 fam. Lake et Ferrar lat. / μετα ιουδαιου B Sc L W A
4,9 ου γαρ συγχρωνται ιουδαιοι σαμαριταις P66 B C L W Θ A Or / > S* D e a b j
4,20 ο τοπος P66 B pler. cod. / > S 348
4,28 απηλθεν P66 pler. cod. / εδραμε Tan sys
4,49 το παιδιον P66 B pler. cod. / τον παιδα S vl / τον υιον fam. Ferrar A c f vg
5,1 εορτη P66 Tan B W 579 D Θ 565 28 / η εορτη S C L
5,2 Βηδσαιδα P66 (Βηθσ-) B Ψ W vg / Βηθσαθα S L D 33 vl Eus / Βηθεσδα text. rec.
5,39 οτι .... εν αυταις P66 pler. cod. / εν αις Ta a q ff2 Ir Tert PEg2
5,44 παρα του μονου P66 B W a b Or (semel) Eus / + θεου S rel. cod.
6,69 ο χριστος ο αγιος του θεου P66 sa syc b / ο αγιος του θεου B S C* L W D / ο χριστος ο υιος του θεου (του ζωντος) (cfr Mt 16,16) rel.[16]
7,1 ουκ ηθελεν P66 pler. cod. / ουκ ειχεν εξουσιαν W vl syc Chrys
7,3 σου τα εργα P66 B 892 579 / τα εργα σου Sc / σου > Ta S* D Θ fam. Lake 565 vl syvp
7,8 ουπω αναβαινω P66 Ta B L W Θ / ουκ αναβαινω S D vl vg syc
7,37 εν δε τη εσχατη ημερα τη μεγαλη της εορτης P66 B S / τη εσχατη post τη μεγαλη Ta D syp / τη εσχατη > syv / τη μεγαλη > W
ib. ερχεσθω προς με και πινετω· ο πιστευων εις εμε P66 B Sc pler. cod. / προς με > S* D e b

16) Barrett doet terecht opmerken dat de tekst hier in vele handschriften beïnvloed werd door de belijdenis van Petrus te Caesarea Philippi (Mt. 16, 16 en par.). Dit geldt ook voor P66.

De punctuatie van P^{66} (een pauze na πινετω) is die van ORIGENES en de traditie na hem, zowel bij de Alexandrijnen als in de Antiocheense school en in het westen (vanaf AMBROSIUS). De andere echter (scheiding vóór και πινετω) is ouder: het was die van Klein-Azië, Afrika en de kerk van Lyon in de tweede en de derde eeuw (Cfr H. RAHNER, in *Biblica*, 1941, 269-302. 367-403). Ze wordt verondersteld in de oud-latijnse handschriften d en e. Het is dus wel een „westerse" manier van lezen.

8,25 ειπεν αυτοις P^{66} B rel. / ειπεν ουν S 892 D

Voor de moeilijke woorden die volgen, heeft P^{66} nog ειπον υμιν ingelast na ιησους, en bekomt aldus een gemakkelijker lezing. Cfr BARRETT, *art. cit.*, blz. 176-177.

8,34 δουλος εστιν της αμαρτιας P^{66} pler. cod. / της αμαρτιας > D b sys Clem Cypr

9,35 τον υιον του ανθρωπου P^{66} B S 579* W D sys / τον υιον του θεου L Θ A etc. pler. verss.

9,38 ο δε εφη .... ο ιησους P^{66} B S^{c} / > S W b ff l ach

10,8 παντες P^{66} B S pler. / > D b Did

10,18 ερι (= αιρει) P^{66} S^{c} text. rec. / ηρεν B S P^{45}

10,29 ο πατηρ μου P^{66} pler. cod. / μου > S* fam. Ferrar vl sys

De woorden die volgen zijn zeer verward in de teksttraditie:

a) ος εδωκεν μοι μειζων παντων εστι P^{66}
b) ος δεδωκεν μοι μειζων παντων εστι pler. cod.
c) ος δεδωκεν μοι μειζον παντων εστι Θ
d) ο δεδωκως μοι παντων μειζων εστι D
e) ο δεδωκεν μοι παντων μειζων εστι S W
f) ο δεδωκεν μοι παντων μειζον εστι B vl vg

De lezingen van P^{66}, van de textus receptus en D, nl. (a), (b) en (d), maken geen moeilijkheid, maar bieden dan ook geen uitleg voor het ontstaan van de andere; ze doen zich voor als verbeteringen. De variant (e) is grammaticaal onmogelijk. De twee „moeilijke" lezingen die de oorsprong van de overige verklaren zijn (c) en (f): (c) wordt verkozen door BARRETT, (f) door LAGRANGE en BRAUN. We zouden aan deze laatste tekst (van B en van de latijnen) de voorkeur geven. Die van P^{66} lijkt in ieder geval secundair, evenals de textus receptus.

10,32 πατρος μου P^{66} S^{c} text. rec. / μου > B S* 579 P^{45} D Θ

10,34 εν τω νομω υμων P^{66} B S^{c} text. rec. / υμων > S* P^{45} D Θ

10,39 παλιν P^{66} B S^{c} / > S* 579 P^{45} D Or

10,40 τον τοπον P^{66} B S^{c} / > S* minusc. Chrys

11,25 εγω ειμι η αναστασις και η ζωη P^{66} pler. cod. et verss. / και η ζωη > P^{45} a l sys Cypr

11,52 εσκορπισμενα P^{66} P^{45} D 700 / διεσκορπισμενα B S rel.

12,1 ο τεθνηκως P^{66} Δ D Θ rel. / > B S L W

12,8 totus versus P^{66} b s pler. cod. et verss. / > D sys

12,32 παντα ελκυσω P^{66} S* D lat / παντας B S^{c} rel.

13,10 ει μη τους ποδας P^{66} B C* L / > S c quidam cod. vg / ει .... ποδας μονον D Θ sysp Chrys

13,32 ει .... εν αυτω > (ex haplogr.) P66 B S* C* L 579 W D fam. Lake etc.
13,37 κυριε P66 B Sc pler. cod. / > S* 33 565 vg
14,7 εγνωκατε P66 Ta S W D* vl / εγνωκειτε B Θ rel.

Al is deze lijst reeds betrekkelijk lang, toch kon alleen een keuze gedaan worden uit het overvloedig materiaal. We willen vooral de aandacht vestigen op de verhouding tussen P66 en de alexandrijnse tekst. Het onderzoek bevestigt ten volle wat we hierboven reeds hadden opgemerkt: Pap. Bodmer sluit zeer nauw bij die tekst aan. Ziehier enkele cijfers die duidelijk spreken: op de 41 gevallen die we onderzochten [17]), is P66 32 maal met B, en 16 maal met S (of S*). Enkel in 6 teksten is hij tegen B *en* S (of S*); doch twee daarvan (6,69; 10,29) zijn van minder betekenis: 6,69 biedt een gemengde lezing (tekst van BS + invloed van Mt., 16,16), 10,29 is een poging tot correctie in een hopeloos geval (dezelfde poging constateren we daar ook in D en de text. rec.); 10,18 en 11,52 bieden varianten in de vormen van de werkwoorden (αιρει *loco* ηρεν, εσκορπισμενα *loco* διεσκορπισμενα), wat volgens de gegevens van Prof. MARTIN (blz. 149-150) in onze codex dikwijls voorkomt, en een eigen trek van de kopist kan verraden, meer dan een afhankelijkheid van handschriften. Blijven dus enkel twee duidelijke gevallen over (10,32; 12,1) waar P66 afwijkt van B en S.

Maar de papyrus staat niet in dezelfde verhouding tot ieder van de twee grote unciaalhandschriften. Zijn voorkeur gaat ontegenzeggelijk naar B (tegen S). Het is ons sterk opgevallen hoe dikwijls S zich verwijdert van B en P66, en in de gevallen waar de Sinaïticus verbeterd werd, is het bijna altijd zo dat de eerste hand (S*) afweek van P66 en B, terwijl de corrector (Sc) de tekst herleidde tot die van de Vaticanus. Tweemaal (4,20; 13,10) is de tekst van S korter dan die van B; en S* is negenmaal (4,9; 7,3. 37; 9,38; 10,32. 34. 39. 40; 13,37) korter dan Sc, B en P66; en wanneer S aldus afwijkt van B, vertoont hij een duidelijke sympathie voor de westerse tekst (D vl). Dit bewijst dat de Sinaïticus niet zo zuiver het B-type weergeeft als de Vaticanus; hij heeft een zekere invloed ondergaan van het D-type, dat ook wijd verspreid was in Egypte [18]). P66 daarentegen schijnt beslist afzijdig te staan tegen die westerse tekstvormen.

Men ziet reeds het belang van deze conclusies. Op het eerste gezicht schijnt P66 weinig interessante varianten te bieden. Maar zijn waarde ligt elders: daar het B-type hier reeds vertegenwoordigd is, bewijst de papyrus dat dit type omstreeks het jaar 200 in Egypte bestond. De alexandrijnse recensie kan men dus niet aan HESYCHIUS toeschrijven in het begin van de vierde eeuw. Men wist reeds, door ORIGENES en de Chester Beatty papyri, dat die tekstvorm in de derde eeuw te vinden was. Met zekerheid kan men nu teruggaan tot de tweede eeuw (althans het einde ervan).

Parallel naast dat B-type was ook de „westerse" tekstvorm in omloop.

---

17) De eerste tekst, Joh., 1, 3. 4, rekenen we niet mee, omdat het daar enkel over punctuatie gaat, en de handschriften B en S daarover niets hebben.
18) Deze bevinding maakte reeds P. LAGRANGE in zijn *Critique textuelle*, blz. 97.

Hiervan biedt ook P66 een onrechtstreeks bewijs, door de verbeteringen in zijn tekst. Prof. MARTIN zegt ons (blz. 142) dat in 19 gevallen een passage in het manuscript werd geschrapt of doorgehaald. Twee daarvan zijn louter verbeteringen van fouten. Als we dan nog enkele gevallen weglaten waar de doorgehaalde tekst geen steun vindt in de traditie, dan komen we tot een lijst van 13 correcties : in twaalf op die dertien gevallen nu behoort de geschrapte tekst tot de caesariënsische of westerse familie ! Ziehier de lijst van die doorgehaalde lezingen, met de getuigen die ze steunen :

1,36 ο αιρων την αμαρτιαν του κοσμου (*post* ο αμνος του θεου) C* W a ff
2,11 πρωτην S Ta syp b f q
5,29 και (*ante* οι τα φαυλα) W sy
7,39 (πνευμα) + αγιον L W D (B)
7,40 πολλοι (*ante* εκ του οχλου) Ta 700 28r
ib. (ακουσαντες) + αυτου S* D W
7,46 ως ουτος (λαλει) ο ανθρωπος S* D Θ
9,36 εφη (*post* τις εστι) B W sys sa
10,26 καθως ειπον υμιν οτι Ta Ψ D 700 fam. Lake et Ferrar
11,33 (ενεβριμη)σατο .... (και εταραξεν εαυτον) B S, corr a P66 in: εταραχθη .... εμβριμωμενος cum P45 D Θ 1-22
12,22 και παλιν ο (D)
12,40 μη (*ante* νοησωσι) D e a f l
14,4 και την οδον οιδατε D text. rec. verss.

Voor al deze teksten zijn de getuigen hoofdzakelijk van de westerse (of caesariënsische) familie. De tegenstelling tot de vorige lijsten is dus totaal. Door deze vergissingen bewijst P66 dat hij de D- of Θ-tekst wel terdege kent, maar toch zijn voorkeur geeft aan het B-type [19]). Zou men zelfs niet zeggen dat de kopist bij zijn werk die verschillende tekstvormen voor ogen moet gehad hebben ? Anders kan men voor al die foutieve overnamen uit een andere teksttraditie moeilijk een uitleg vinden.

Dit onderzoek moge volstaan. We menen dat het duidelijk in het licht stelt waarin de betekenis van de nieuwe vondst bestaat. Er worden geen nieuwe lezingen gevonden die echt belangrijk zijn. De nogal talrijke kleinere varianten (omzetting van woorden, toevoeging of weglating van δε, ουν, παλιν en dgl.) wijzen er wel op dat de tekst nog niet helemaal gestabiliseerd was.

Anderzijds is de sterke overeenkomst met B de grote verrassing. Indien de datering van de uitgevers juist is, moeten we dus aannemen dat de alexandrijnse tekstvorm reeds bestond in de tweede eeuw. Dit verhoogt zijn waarde. B zal later niet vele lezingen brengen die in P66 nog niet voorkomen, doch zal enkele van zijn fouten of glossen corrigeren (b.v. 6,69 ; 12,1) of zijn al te gemakkelijke correcties weigeren te aanvaarden (zoals in 10,29). Het zijn de vele kleinere slordigheden van de papyrus die verhinderen dat men hem als de beste tekst van Johannes zou beschouwen. Doch hij is de

---

[19]) De enige tekst die een uitzondering maakt is 11, 33, waar hij de alexandrijnse lezing verwerpt om die van P45 en D te volgen; de reden zal wel zijn dat het de lectio facilior was.

oudste getuige van de beste teksttraditie, die daarna bij ORIGENES, in de Chester Beatty papyri en in de grote unciaalhandschriften zal voortleven en verbeterd worden.

Gaat deze teksttraditie terug tot de tijd van Johannes zelf, zoals P. BENOIT het in 1937 suggereerde, na de publicatie van de Chester Beatty papyri [20])? Of moeten we integendeel met de recente studie van P. SACCHI [21]) geloven, dat het B-type het resultaat is van een recensie uit de jaren 150-200? We kunnen voor geen van beide posities beslissende argumenten aanbrengen. Er zijn wel een paar aanduidingen ten gunste van de tweede opinie. Vooreerst, de kopist van P^{66} zelf, zoals we zagen, heeft het D- en Θ-type reeds gecorrigeerd. Maar dit kan nog niet als een echte tekstrecensie beschouwd worden; het is eerder eenvoudig een teken dat de kopist één bestaande tekst verkoos boven een andere. Een ander feit heeft meer waarde. De talrijke correcties in de Sinaïticus bewijzen dat dit handschrift in zijn oorspronkelijke vorm (S^*) bondiger was dan B en dichter stond bij de caesariënsische en westerse tekst. Het probleem van de Sinaïticus zou een verder onderzoek vergen. Maar het lijkt wel dat zijn eerste (kortere) vorm dikwijls de voorkeur verdient [22]). Dan zou het B-type, waarbij S^c en ook P^{66} regelmatig aansluiten, daartegenover een correctie zijn. Zeer waarschijnlijk is dit zo, wanneer B bepaalde teksten of woorden uitschakelt, minder zeker nochtans wanneer hij een langere tekst biedt. Dit schijnt te wijzen op een meer primitief karakter van sommige tekstvormen van de tweede eeuw, die verschillen van de alexandrijnse tekst. We zouden dus geneigd zijn in het B-type, zoals het zich in P^{66} voordoet, reeds verschillende correcties aan te nemen; we hebben er enkele voorbeelden van gezien. Anderzijds schijnen die verbeteringen soberder en minder systematisch gebeurd te zijn dan in de Vaticanus een eeuw later. Daarom is het beter nog niet van een echte recensie te spreken voor de tweede eeuw. Trouwens, indien er in Egypte werkelijk een recensie plaats had gevonden, zou het dan niet wonder zijn dat CLEMENS VAN ALEXANDRIË er van afwijkt, vermits een gerecenseerde tekstvorm toch een meer officieel karakter krijgt?

Wat er ook van zij, de vondst van Pap. Bodmer II maakt sommige problemen van de tekstkritiek bijzonder actueel, vooral deze twee: welke is de waarde van de westerse (praerecensionele) tekst, en in welke verhouding staat hij tot S en heel de alexandrijnse familie?

Leuven I. DE LA POTTERIE, S.J.

---

20) P. BENOIT, *Le codex paulinien Chester Beatty*, Rev. bibl., 1937, blz. 58-82. Cfr. blz. 82: „Pourquoi ne pas voir en eux (B et P^{46}) deux représentants d'une même tradition excellente qui leur est antérieure, disons mieux, qui remonte aux origines?"

21) P. SACCHI, *Alle origini del Nuovo Testamento. Saggio per la storia della tradizione e la critica del testo*, Firenze, 1956, blz. 69-73.

22) In deze zin geeft de uitgave van D. MOLLAT in de *Bible de Jérusalem* blijk van oorspronkelijkheid en durf. Zij volgt in de meeste gevallen de kortere lezingen, zoals die in S en D voorkomen. Deze houding is een symptoom van de nieuwere koerswending in de tekstkritiek!

SOMMAIRE

Pour la critique textuelle néo-testamentaire, la découverte de ce nouveau papyrus est un véritable événement, comparable à la publication des papyrus Chester Beatty il y a vingt ans.

L'édition donne le texte en transsciption, avec la photo de trois feuillets : en note, on trouve l'indication des principales variantes. Le manuscrit contient en état de très bonne conservation le texte de *Jn*, 1,1-14,26, avec une lacune (6,11-35); la péricope de la femme adultère fait défaut, comme dans la plupart des manuscrits anciens. D'après les critères paléographiques, le papyrus doit dater des années 200 environ.

Ce sont surtout les caractéristiques textuelles du nouveau témoin que nous avons voulu déterminer. Le problème principal actuellement étant l'état du texte au second siècle, nous avons comparé P66 à deux importants témoins de cette époque, Héracléon et Clément d'Alexandrie. P66 s'en écarte régulièrement, pour se ranger du côté des grands onciaux. Par ailleurs, l'examen des principales variantes de la tradition textuelle de *Jn*, 1-14 révèle la même chose : P66 a très peu de leçons occidentales ou césariennes, et se rapproche très fort du texte alexandrin (de B beaucoup plus que de S). Ceci montre que ce texte ne peut être le résultat d'une recension tardive. Il existait au second siècle, mais avec des négligences mineures, qui disparaîtront plus tard. Détail important : une vingtaine de fois, le copiste de P66 avait par mégarde écrit d'abord un texte, qu'il a ensuite corrigé. Or ces passages supprimés appartiennent presque tous au texte occidental. C'est dire que l'auteur connaissait bien les deux formes du texte, mais donnait sa préférence au texte alexandrin.

P66 prouve donc la haute antiquité de cette famille. Cela en rehausse la valeur, sans lui donner pourtant une supériorité absolue sur les autres formes du texte qui existaient au second siècle. Il ne semble pas qu'il faille considérer le type B de cette époque comme le fruit d'une véritable recension.

„CREATION" AND „CREATURE"

I

SOME TEXTS AND TENDENCIES
(excluding *Romans*)

Greater consideration is now due to those New Testament texts and their background in which the Greek word we variously translate as *creation* or *creature* (κτίσις) is used. It is a word which may lead to a certain theological vision. It relates man to God and through Christ to the whole universe of being. Such texts as the *Firstborn* title of Col. 1, 15 can be given the most significant orientation. „At the beginning of time, when he decreed the creation of the world, in order to pour out his love and to bring into existence other beings who should be happy like himself, God before all else (if we may so speak according to the way we have of seeing and acting consecutively) turned his gaze upon him who was to be Head and King. He decrees that in order to redeem the human race from the servitude of sin, the Word born of the Father shall become flesh and dwell amongst us. There is God's masterpiece, the very finest of his works. Whatever the time and the circumstances of its appearance in history, it is most certainly that masterpiece which he willed to be first; and it is in view of that masterpiece that he made all the rest" (Col. 1, 15-16) — (PIUS XII, *Discours et Panégyriques,* Paris, 1939, pp. 394-5).

The doctrine that Christ is the final cause of creation needs to be illustrated. In what terms do the texts and the New Testament Theology that is built upon them speak of the relationship between the created cosmos and its author? How is man as creature related to the rest of the universe?

„Creation", says BULTMANN, „has a history which it shares with man — a fact which once again indicates how completely the cosmological point of view recedes for Paul behind his theology of history"[1]). Thus to interpret cosmological creation so that the „economy" of creation is dominated by the „economy" of redemption is to give us an echo of an ancient and enduring tradition. There is such a relationship between Christ and „creation". As the Holy Father suggests the very finality of creation is centred in Christ by the famous *pericope* of Col. 1, 15 ff. The scale and the significance of the universe can be shown to lie in its graded appoach towards its centre, Christ. There is a Christological past as there is a Christological future: it is well put by THEODORE OF MOPSUESTIA:

---

1) R. BULTMANN, *Theology of the New Testament,* vol. I, trans. K. GROBEL, London, 1952, p. 230.

„Similarly elsewhere (he is called) *Firstborn of all creation*; and this is said of the Incarnation of Christ. He does not simply call him *Firstborn*, but of all creation. Now one does not call a person *Firstborn* if he has no brothers, on account of whom he is called *Firstborn*. So for the same reason he is called *Firstborn of all creation*, because he first of all by resurrection from the dead, was renewed and transformed into a new and marvellous life; and because he has renewed all creatures and brought them to another excellent condition. For it is said that everything that is in Christ is a new creature; old things have passed away and all is renewed in Our Lord, Jesus Christ" (2 Cor. 5, 17) — [2]).

But underlying statements about the relations of Christ to the rest of „creation" there is a problem concerning the meaning of such words as creation and creature in the New Testament. And the *Firstborn* title of Col. 1, 15 is already a case in which to some extent a certain confusion reveals itself.

In whatever version we read through the First Chapter of Colossians the small unitary phrase of the *Firstborn* title arrests attention. Any attempt to translate it into the vernacular shows the emergence of theological as well as grammatical preferences. A representative selection of the major English translations illustrates this:

the first begetun of eche creature (Wiclif, 1380-4)
first begotten of all creatures (Tyndale, 1534)
first begotten before all creatures (Coverdale, 1535)
the first begotten of everything created (Geneva, 1560)
the first-borne of all creature (Rheims, 1582)
the first-born of every creature (Douai, 1609)
the first borne of every creature (Authorized, 1611)
the first-born of the whole creation (London, 1745)
the first born of all creation (Revised, 1881)
the Firstborn and Lord of all creation (Weymouth, 1903)
firstborn of all creation (Westminster, 1921)
firstborn before all the creation (Moffatt, 1925)
coming into existence before all living things (Basic English, 1941)
born before any creature (American, 1943)
his is that birth which precedes any act of creation (Knox, 1946)
the firstborn of all creation (New World, 1950)

To the English ear the most familiar formula is that of the Revised Version which has the merit of retaining the ambiguity of both the Greek and the Vulgate [3]). But reflection brings us up against a difficulty. Shall we say „creation", „creature" or „creatures"? And what shall we understand by these terms. It is not intended here to discuss the meaning and exegesis of the *Firstborn* title as a whole. But it will be useful to see whether or not we cannot provide some more definite context in which the „creation" phraseology can be placed. What should the reader of Colossians have in mind when he comes upon this fine Christ title taken probably from a previously existing hymn and adapted by St. Paul?

---

[2]) THEODORE OF MOPSUESTIA, *Les Homélies Catéchétiques*, Hom. I, no. 9, edd. R. TONNEAU and R. DEVREESSE, Studi e Testi, Città del Vaticano, 1949, p. 65. Cf. also PG 66, 926-8 where more Messianic and soteriological texts are grouped with Col. 1, 15.

[3]) πρωτότοκος πάσης κτίσεως; primogenitus omnis creaturae, Col. 1, 15.

The Greek words which we translate *create, creation* and *creature* will be found to be related to a special set of themes. The verb (κτίζω) is found in the Septuagint most frequently applied to God; and for the title of „The Creator" we find a participial phrase (ὁ κτίσας). This is to be found with increasing frequency in the Sapiential Books and in the Minor Prophets.

It is true that there is a certain variety of words in Hebrew by which the Old Testament describes the creative activity of Yahweh; but the more poetical colouring of association with the artisan, or architect or father has had to yield in the Septuagint to a simpler uniform expression, *the Creator*. The colour now comes from themes which the Creator inspires as such, his power, his present wisdom and above all, in view of Col. 1, 15, the extent of his power over the created world. He uses this power for his plans [4]). His care is for all his creation [5]). And St. Paul is faithful to these traditions; for it is as Creator that „God gives life to the dead and calls nothingness into existence" (Rom. 4, 17).

When we turn to the usage of the noun which it will be convenient to call *creation-creature* (κτίσις) in the Septuagint there is at first sight not much enlightenment to be gained for the understanding of Col. 1, 15. We find an even division of meanings: there is *creation* made to stand for the sum of all created things [6]); *creation* has also the sense of physical creation, the universe or world [7]) and the word may refer to the natural elements [8]) and the live creature [9]). It is the first two of these meanings which come to the mind of the modern reader when he is looking for an illustration for the phrase *Firstborn of all creation*.

But there are some instances which should be noted for their marked similarity with Col. 1, 15; and this arises rather from the type of phrase than from the particular meaning to be attached to the word *creation-creature*. „King of all thy creation" (βασιλεῦ πάσης κτίσεως σου, Judith 9, 12) and „Ruler of all creation" (δέσποτα πάσης κτίσεως) give us in fact the only two close collocations to be compared with the *Firstborn* title of Col. 1, 15: both are certainly personal titles and both exhibit the rare instances of the omission of the definite article with πᾶς in such a title. And the clear notion of sovereignty which is expressed by the dependence of the genitive upon the specific „King", „Ruler" affords an especially good parallel for those who like Haupt see all the stress in the *Firstborn* title in the idea of dominion [10]). Creation itself is emphasised in Chapter 16 of *Judith* as subject to

---

[4]) Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'ancien Testament*, Tome I, *Dieu*, Paris, 1954, pp. 94 ff.

[5]) Ps. 104 (3).

[6]) e.g. Tob. 8, 5, 15.

[7]) e.g. Wisdom 2, 6.

[8]) e.g. Wisdom 5, 17.

[9]) Sir. 43, 25; 49, 16.

[10]) The controversy in the Expository Times, vol. lxvi (1954-55) between A. W. ARGYLE and H. G. MEECHAM (pp. 61, 124, 318-9) shows that both the idea of priority and sovereignty in the *Firstborn* title can still be debated with profit.

the dominion of God : „Let all thy creation serve thee" (Judith 16, 14) — [11]).

These uses of the word *creation-creature* in the Septuagint prepare us for some difficulties when we come to look at New Testament usage. That the word κτίσις should occur in a fixed formula will seem natural; and that it should be found in a formula expressing a title of dominion or sovereignty will also seem to be in accordance with traditional usage. Further the word had been found especially apt to express natural forces and the physical world in their subjection to the divine power. There is even a tendency to personify the force that is so subjected, a point to be borne in mind when we come to the famous 8th Chapter of Romans; for even *creation-creature* is regulated by the mercy of God : „O King, mighty in power, most high, Almighty God, who rulest the whole creation with thy tender mercy" (3 Macc. 6, 2). *Creation-creature* is to that extent included in the merciful providence of God.

But the difficulties of New Testament interpretation arise partly from the variety of meanings noted in the Septuagint and partly from the nature of the New Testament passages where the exact context of a short formula, as in the *Firstborn* title of Col. 1, 15, is not necessarily to be found in the surrounding phraseology. Yet the New Testament cannot fail to repeat many established ideas. It is God who is *par excellence* ὁ κτίσας [12]); and it is notable that in St. Paul the finite and active tenses of the verb are nearly always used of God himself. Thus *The Creator* (ὁ κτίσας) amounts almost to a proper name when account is made of the familiarity with Old Testament usage that a New Testament reader may be supposed to have had. But when used of the person of Christ it is to be found only in Ephesians and Colossians with reference to *first creation*, while in Ephesians it is so used of the *new creation* [13]). What then of Col. 1, 16 : *all things were created in him and by him?* Here the same verb is used : and, if we were to accept an allusion here to the role of the Word as Wisdom in the work of creation, we should have an unique instance of this word usage in the New Testament [14]). But on the other hand if there were here an allusion to the *new creation*, that is if creation *in him* should be the new creation, then the language would be in harmony with that of Ephesians; and the two

---

[11]) Σοὶ δουλευσάτω πᾶσα ἡ κτίσις σου the ambiguity of the noun will of course allow the translation „all creatures". Two further passages from 3 Macc. should be noted : τῷ τῆς ἁπάσης κτίσεως δυναστεύοντι (2, 7) and βασιλεῦ μεγαλοκράτωρ, ὕψιστε παντοκράτωρ θεὲ τὴν πᾶσαν διακυβερνῶν ἐν οἰκτιρμοῖς κτίσιν (6, 2).

[12]) Cf. Matt. 19,4, ὁ κτίσας (ποίησας *al.*) is named in 19, 6; cf. Rom. 1, 25; Eph. 3, 9; Col. 3, 10.

[13]) Eph. 2, 16, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ; and of the *new creature* we have (2, 10) κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ιησοῦ; (4, 24) τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ.

[14]) Cf. Col. 1, 16. The commonly accepted reference to Wisdom and its identification with the divine hypostasis of the Word or the pre-existent Christ must be treated with caution. MASSON (*Comm. du N.T.*) *Colossiens*, Paris, 1950, p. 101, makes some guarded concessions. PERCY is doubtful (*Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, Lund, 1946, pp. 70-73) and BOTTE (Rev. Sc. Th. et Phil., 21, 1932, pp. 54-57) utterly rejects the identification.

epistles together would in this respect form a combined exception to regular New Testament usage [15]. And for the moment it is also worth bearing in mind how frequent is the expression of universality (τὰ πάντα) when the verb κτίζω is used of *The Creator* [16].

In the enquiry as to whether or not the noun κτίσις in its various applications in the New Testament does provide a pointer to the meaning of the *Firstborn* title as a whole one passage certainly need not concern us (1 Pet. 2, 13, „subject to every human institution"). The type of passage which most requires testing is that in which there is question of the universality of creation. The question must be asked: has *creation-creature* (κτίσις) the meaning of the universality of creation? The word occurs of course most frequently in the Epistle to the Romans and famous texts spring to mind at once; but we will attempt to answer the question by taking first the most suggestive texts which do not occur in Romans.

Two passages in Mark may give rise to some doubt, although at first we may be tempted to take the word of a Lexicon that the meaning is *universitas rerum creaturum* (ZORELL).

„From the beginning of creation he made them ‚male and female' (10, 6, — ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως)"; and „There shall be tribulation in those days, such as there has not been from the beginning of creation (ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως) which the Lord created (ἣν ἔκτισεν ὁ Θεός, 13, 9)". Modern editors are generally agreed that the meaning of the „act of creation" predominates in these two texts [17]. Two recent notes which complement each other confirm this: KLEIST points out that Mark 10, 6 should be treated as an expression of a historical date and there is nothing strange about the omission of the definite article [18] and TAYLOR rightly insists upon the semitic character of the tautology [19]. The simpler Matthaean version leaves us in no doubt as to the necessity of understanding the phrase in the temporal sense (24, 21): „a great tribulation, such as has never taken place from the beginning of the world" [20]. In these passages therefore there is no necessity to supose that the word *creation-creature* refers to the universality of created being.

A short phrase also occurs in the longer ending of Mark which is relevant here and it has to be associated with the parallel in Col. 1, 23. It will be

---

15) How closely Ephesians and Colossians can be taken together in this context is well illustrated by St. JOHN CHRYSOSTOM's exegesis of Eph. 1, 10 (*recapitulation in Christ*): „God has established the incarnate Christ as unique head for all things, for angels and for men .... For thus would be born the union, the perfect association when all things should be drawn up under one head and receive an indissoluble bond from above" (P.G. 62, 16).

16) For the LXX cf. Wisdom, 1, 14; Sir. 1, 4; 18, 1; 23, 20; 39, 21; 3 Macc. 2, 3 and for the N.T. Eph. 3, 9; Apoc. 4, 11.

17) Cf. SWETE, GOULD (I.C.C.), HUBY, LAGRANGE, LOHMEYER.

18) J. A. KLEIST, *Gospel of St. Mark*, Milwaukee, 1936, p. 216.

19) V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, London, 1953, p. 514.

20) Further support can be derived from the use of ἀπὸ for *min* (Hebr.). Cf. Ps. 78 (7), 2 and for phrases similar to the one we have just considered: Matt. 13, 35; 24, 21; Lk. 11, 50; Rom. 1, 20; 2 Pet. 3, 4.

convenient to take the two instances together. The Appearance to the Eleven (Mark 16, 14-18) contains the injunction to journey over the whole world and to preach the gospel to every creature (πάσῃ τῇ κτίσει, „à toute créature", LAGRANGE). And Col. 1, 23 („preached to/among every creature") is by common consent taken the same way: it is after all „in fulfilment of the Lord's last command "(LIGHTFOOT).

Common to both passages is this reference to the universal mission and character of gospel preaching; and with the associations of Matt. 28, 19: „Go ye, therefore, make disciples of all the nations" together with Luke 24, 47, „preached .... unto all the nations" there remains little room for doubt. The only real problem which remains here is whether or not κτίσις should be understood in the general sense of the universal type of creation in question or in the particularized sense of an individual creature. The most recent commentators upon Mark and Col. give us a verdict favourable to our line of argument: TAYLOR finds that „κτίσις here describes mankind" [21]) and MASSON for Col. 1, 23 observes that „Paul se conforme ici à l'usage des rabbins qui employaient le terme de *créature* pour désigner l'homme" [22]). LAGRANGE and KLOSTERMANN agree that the wording in Mark has this rabbinic association and the examples collected by STRACK-BILLERBECK and FÖRSTER show that the case is well established [23]).

But modern thought tends to express itself in wider and more universal terms and LAGRANGE also thinks that κτίσις has here the Pauline sense of Romans 8, 19 ff.; so that the gospel, although addressed „above all and in a certain sense exclusively to men is considered as extended by them to creation in its entirety of which Christ is the King" [24]). On the other hand LOHMEYER denies any characteristically Pauline ring to the passage [25]) and this element is also ignored by KLOSTERMANN. LAGRANGE does not bring forward any specifically Marcan reasoning for his point of view and as we shall examine Romans 8 later we can postpone our own decision. But even if his opinion is capable of justification it is important to note that LAGRANGE agrees that the primary application of the word is to mankind; and we note that once more it is a specific meaning which is more correctly attached to πάσῃ τῇ κτίσει [26]).

It is in this context that LIGHTFOOT's illustration to Col. 1, 23 should be mentioned. He appeals to the doxology of Apoc. 5, 13 where the seer „heard every creature (πᾶν κτίσμα) in heaven and on earth and under the earth

---

21) *op. cit.*, p. 612.

22) MASSON, *Colossiens*, p. 109, n. 5.

23) M.-J. LAGRANGE, *Év. selon Saint Marc*, Paris, 1929, p. 453; E. KLOSTERMANN, *Markusevangelium* (Lietzmann Handbuch), Tübingen, 1950, p. 173; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, II, p. 53 ff.; W. FÖRSTER in KITTEL, *Th. Wb.* III, 1015 ff.

24) Cf. LAGRANGE, *ibid.*

25) E. LOHMEYER, *Das Ev. des Markus* (Meyer-Komm.) Göttingen, 1937, p. 362.

26) The strongest supporter of the *rapprochement* with Rom. 8 is JOÜON who holds that the meaning is „Toute la création". He does not give his reason for rejecting the Hebraism now commonly accepted (cf. P. JOÜON, *L'Évangile de N.S.J.C.* (Verb. Sal. V) Paris, 1930, p. 277.

and in the sea, all crying, Blessing and honour ...."[27]). The parallel, if it is one, may afford some slight support to our case, since the universality of praise comes not from the word κτίσμα but from the exhaustive division of the Cosmos. It will be agreed that neither Mark 15, 16 nor Col. 1, 23 force us to adopt the meaning of the universality of created being for those places.

In 2 Pet. 3, 4 we read: „For since the fathers fell asleep, all things continue as they have done *from the beginning of* creation (ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως)". The word κτίσις is here used not for the act of creation (a phrase which must at any rate exclude the first day's work) but for the created universe, as in Rom. 1, 25[28]). But the issue may not be so clear cut after all; and it would seem to be a point worth making that the argument which credits the scoffers in 2 Peter with the mental exclusion of at least the „first day's work" does not pay sufficient attention to the following verse in which the scoffers are accused by the author of the Epistle of ignorance of the real truth of creation. „They closed their eyes to the truth that the law of continuity was without exception"[29]). If, as BIGG suggested, their doctrine was that of the eternity of matter based upon a rabbinical treatment of Genesis 1, 1, then in their scoffing they may well have meant to refer to the actual process of creation after all[30]). Would it not give their sardonic remark greater point if it were proffered as technical, or even as a piece of academic slang?[31]). On balance it seems quite safe to say that 2 Pet. 3, 4 does not necessarily make use of the word κτίσις with reference to the universe of created beings taken in a collective sense.

Two other texts should also be mentioned. In the Apocalypse we read of „the *Arche* of the creation of God" (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, 3, 14); and here the connection with Col. 1, 18 „who is *Arche*" and with the *Firstborn* title itself is suggested, while further connected titles appear in the same place in the Apocalypse. It is the „faithful and true witness" who is called the *Amen* and the *Arche* of creation (Apoc. 3, 14). In its position, as TAYLOR well says, „the *Amen*, the Christ fulfils and attests the revelation of God. Moreover, if, as is probable, ἀρχὴ in the second clause is used in the sense of αἰτία, „cause", Christ is said to be the origin (or „primary source") of the creation of God"[32]). And the phrase or title „who is *Arche*" may depend upon Proverbs 8, 22 („The Lord made me *Arche* of his ways", Septuagint), a crucial text in which the role of Wisdom in creation, hence Christ also as the divine Wisdom, has been discussed since antiquity. But the phrase of the Apocalypse may also depend upon a knowledge of Col. 1, 15-17; and this can be considered as very likely since the phrase occurs in

---

27) J. B. LIGHTFOOT, *Colossians and Philemon*, London, 1879, p. 163.

28) Cf. J. B. MAYOR, *Ep. of St. Jude and 2nd Ep. of St. Peter*, London, 1907, p. 149.

29) Cf. E. H. PLUMPTRE, *The Gen. Epistles of St. Peter and St. Jude*, (I.C.C.), 1902, *ad loc.*

30) Cf. C. BIGG, *The Epistles of St. Peter and St. Jude*, 1902, *ad loc.*

31) Their „scholastic debates", BIGG. In v. 6 we have ὁ τότε κόσμος which approximates to „the created universe".

32) V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, London, 1953, p. 168.

the letter to Laodicea, which, as we know from Col. 4, 16, had close relations with the Church at Colossae. Under the circumstances not only is the meaning of *Arche*, which looks as though it had already acquired the fixity of a small formula, thrown back upon an understanding of Colossians and its relations with Proverbs 8, but this is also true of creation (*creation-creature*) to which the *Arche* refers. In fact the *creation* in question cannot fairly be described except in terms of the version of the *Firstborn* title to which we shall eventually be led. It would involve a *petitio principii* to argue back from this appearance of the phrase in the Apocalypse to the nature of the title in Colossians. But one pointer we can at this stage allow ourselves : the verse from the Apocalypse is in TAYLOR's opinion „manifestly" of the „Exalted Christ". This is valuable and it will be seen later that it serves to specify to some extent the *creation* to which it is related. The Exalted Christ has in fact a special relation with a particular aspect of creation.

Secondly we should not omit the phrase „not of this creation" (οὐ ταύτης τῆς κτίσεως Hebr. 9, 11). The author sees the appearance of Christ as High Priest who has entered the celestial sanctuary „through the better and more perfect tabernacle, not made with hands, that is to say *not of this creation* ...." Long tradition has connected the expression „through the better and more perfect tabernacle" with the body of Christ. But the arguments against this interpretation are powerful and they concern us in so far as they centre on the phrase *not of this creation*. As SPICQ says : „Christ still retains his human nature in heaven united to himself and it cannot be called ‚not of this creation' "; or, as HÉRING puts it, „it is difficult to admit that our author, who is such an antimonophysite, could deny that the body of Christ belonged to our creation" [33]).

The clue as so often is to be found in the context. The beginning of Chapter 9 mentions the cult entrances of the Jewish priest into the Mosaic Tabernacle. The holy place, the first prepared tabernacle or tent (σκήνη) was entered at any time by the priests, while *behind the second veil* was the tabernacle or tent called the Holy of Holies, and this was entered but once a year by the High Priest. If we recall that Hebrews has always in mind the contrast between the ceremonial entry of expiation and Christ's entry into heaven, we can agree that there is some probability for the view that Christ entered *through*, in a local sense, the first tabernacle or tent [34]).

---

[33]) C. SPICQ, O.P., *L'Épître aux Hébreux* (Études Bibliques), vol. II, Paris, 1953, p. 256 and J. HÉRING, *Hébreux* (Comm. du N.T.), Paris, 1954, p. 84 n. 2. LEONARD (*Cath. Comm. Holy Scr.*, London, 1953, 940g) rightly draws attention to Hebr. 10, 19-20 : „by the way which he inaugurated for us a new and living way, through the veil (διὰ τοῦ καταπετάσματος) which is his flesh". But this is not all : it is the σκηνή in the first instance through which Christ passed (9, 11), a καταπέτασμα is different. It is perhaps worth noting that the author of the Epistle introduces the bold figure („the veil, that is to say his flesh") by telling his reader that „the way" was „a new and living way". One may wonder whether he would have postponed this literary precaution till Ch. 10, if in fact he was trying to make the same point in Chapter 9.

[34]) A good confirmation, as SPICQ points out, is to be seen in the choice of the tense of the participle „having arrived" together with the phrase „once for all".

But how should we explain that the place through which he passed was *not of this creation*? Once more SPICQ rightly invokes verse 1 of the same chapter; and we find in that verse an expression to which the phrase *not of this creation* is the contrasting response. That first sanctuary through which the priest had to pass in the first place is said to be *this worldly* (κοσμικόν, *de ce bas monde*, — SPICQ); and we know that this word was pejorative. By contrast Christ our High Priest passes through the first tabernacle *not of this present creation*, or age: it belongs to the future. Such an insistence upon futurity is very much part of the context of the High Priest of Hebrews, since he „manifests himself at the close of ages", an expression which refers to the Messianic consummation and the advent of the future world" [35]. With the presence of these themes we must say that *not of this creation* amounts to *not of this order of the creative process, not of this creating*, which implies a certain limitation of the application of the word κτίσις. And it must further be understood with the religious and moral overtones which a contrast between the this-worldly and the next-worldly sanctuary which τὸ ἅγιον κοσμικόν and οὐ ταύτης τῆς κτίσεως suggests.

Further we have to account for the fact that, as the author tells us, the phrase *not of this creation* is the gloss he himself contributes upon *not made with hands* (οὐ χειροποιήτου); and here again is a word which suggests a limitation of meaning. In vv. 23-24, where the reality of heavenly sanctuary is emphasised there is the implication that there is something unreal about „the copies of heavenly realities .... For Christ has not entered into a sanctuary made with hands (χειροποίητος) a mere type of the true, but into heaven itself ...." The dominating figure of the High Priest who opens the way and enters the celestial tabernacle is as we know from 2 Cor. 5, 1 in a sphere of greater reality; for there the inferiority of an earthly house compared with the „building from God, a house in the heavens, not made with hands, eternal" is plain. There is something a little unreal about χειροποίητα.

Something more can be gleaned from Ephesians 2, 11 where Paul calls the Jewish circumcision „made by hand" (χειροποίητος). This is to be understood in the light of the two circumcisions based upon the *sarx-pneuma* antithesis as explained in Rom. 2, 28 ff. [36]. As FÖRSTER points out „in the terminology of Hebrews the flesh is that which belongs to this creation" [37]; and it is clear that its correlative, the more real belongs to the spirit (πνεῦμα), just as the *true Jew* in Romans is to be found „in that circumcision which is

---

[35]) We have to agree with SPICQ that εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια cannot be identified with the assumption of humanity by the Word. For the pejorative sense of „this worldly things" cf. Titus 2, 13 where our education by the salvific manifestation of God's grace is to lead us to repudiate „impiety and this worldly desires". This is the only other N.T. passage in which κοσμικός is used. For κόσμος in the sense of αἴων οὗτος cf. KITTEL, *Th. Wb.* III, 884, 40 ff.

[36]) KITTEL, *Th. Wb.* III, 1029-30. The same antithesis (σάρξ-πνεῦμα) underlies the use of ἀχειροποίητος in Col. 2, 10.

[37]) FÖRSTER, Kittel, *Th. Wb.* III, 1029-30 („*Fleisch* ist in der Terminologie des *Hb* was zu dieser Schöpfung gehört").

of the heart, in the spirit" since „he is not a Jew who is one outwardly" (Rom. 2, 28-9).

To this we should add the restricted religious meaning of χειροποίητος, as we find it in the New Testament and in the Septuagint where it is generally applied to idols, false gods or images. Then it will appear that LIGHTFOOT was right in thinking that this word „would sound more depreciatory to Jewish ears than it does to our own" [38]).

Thus the text we have been discussing from Hebrews (9, 11) now appears to confirm an impression which is growing that *creation* or *creature* (κτίσις) is a word habitually subject to rather exact limitations of context. When we read *not of this creation,* we should stress the demonstrative adjective and remember that the this-worldly order to which the term is here made to do service has a delimiting effect. It is true of course that we know this from the context and from the presence of the demonstrative adjective as in the depreciatory expression, *this world* (οὗτος ὁ κόσμος). In the case of *creation-creature* it is important to note that a word capable of cosmic application, is itself once more so qualified as to shift the centre of interest from the cosmic alone and transfer it to the religious and moral order. And this transference is for the most part a process in the mind of the modern reader.

The Septuagint also shows us that the way had already been opened to this treatment of the term in the Book of Wisdom where κτίσις, in this instance the natural elements, is linked with the moral order. For *creation-creature* has the role of punishing God's enemies (τὴν κτίσιν in 5, 17 should be compared with ὁ κόσμος in a similar case, v. 20). For it is like a tuneable stringed instrument which will be kept taut for the punishment of the wicked and „slack for those who have confidence in Thee" (16, 24). Finally *creation-creature* is said to be have been „completely reconstituted for the protection of thy children from evil" (19, 6).

Thus it should appear that these N.T. texts together with their background in the Septuagint serve to show a marked preference for a usage of *creation-creature* (κτίσις) which avoids the simple universalising connotation which we are apt to give the expression. Such meanings as „the act of creation" or the „creative process" are clearly not those with which we are concerned. This is an action referable to God „the Creator". It is the trend we have detected to particularise which is of importance; and such a tendency emerges from the relevant contexts. Over against this there stands apparently the famous creation *pericope* in Col. 1, 15 ff. We hope to be able to show later that when the most important passages in Romans are examined they also reveal certain particularising characteristics. The universe of Col. 1, 15 ff., if it is to fit the piecemeal picture which otherwise begins to take

---

[38]) Cf. Acts 7, 48. In Mk. 14, 58 the pejorative meaning gives greater effect to the accusation made against Christ at the trial. For Hebrew equivalents cf. LIGHTFOOT, Col. 2, 11. The most instructive parallel to Hebr. 9, 11 (unnoticed by SPICQ) is to be found in Is. 16, 12 where the word is applied to the sancturary itself, i.e. in the Septuagint; but the Hebrew is doubtful.

shape, will be a universe from which our static universalism must be thought away. It is indeed a universe in the sense that it is a totality; but it will appear as a universe with a dynamic movement and a centre, which is Christ. *All creation-creature* is at the same time *every creation-creature* and its significance is that of the class or the individual centred upon Him.

Heythrop B. R. BRINKMAN, S.J.

BEOBACHTETE EVOLUTION?

Eine Evolution der Organismen, etwa die Evolution der Wirbeltiere von niedrig organisierten fischartigen Formen nach Art der Agnathen und Placodermen über die echten Fische, die Amphibien, Reptilien zu den Vögeln und Säugern, lässt sich nicht *direkt* beweisen. Wohl berechtigt die Erfahrungstatsache, dass Blutsverwandte einander ähnlich sind, zu der Annahme, dass im allgemeinen eine Form- oder Strukturverwandtschaft auf eine Blutsverwandtschaft zurückgeht, dass also Organismen des gleichen Bauplans auseinander oder aus ähnlichen Formen älterer geologischer Zeiten hervorgegangen sind. Aber dies bleibt — und das ist zu betonen — letzlich eine Annahme, eine Hypothese, wenn auch eine sehr fruchtbare, die die Forschung ausserordentlich angeregt hat. Blutsverwandtschaft kann nämlich nur zwischen heute lebenden Vertretern einer Art direkt und exakt beobachtet werden, soweit sie etwa unter den Augen des Menschen gezüchtet werden. Schon die genetisch-stammesgeschichtlichen Beziehungen zwischen heute lebenden Arten einer Gattung lassen sich nicht mehr direkt beobachten. Erst recht nicht sind die phylogenetischen Beziehungen zwischen den Gattungen einer Familie und zwischen höheren systematischen Kategorien einer direkten Beobachtung zugänglich. An den versteinerten Lebewesen vergangener Erdperioden, von denen uns ja meist nur Reste der Hartteile überliefert sind, lässt sich der blutmässige Zusammenhang nicht einmal mehr für die Angehörigen derselben Art feststellen. Die fossilen Organismen und die jetzt noch lebenden Vertreter der Arten und höheren systematischen Einheiten bieten uns eben direkt nur eine ungeheure Fülle organischer Formen in gradweis abgestufter Mannigfaltigkeit, also nur die Auswirkungen und Ergebnisse angenommener Evolutionsprozesse. Wir können zwar diese Formen und Gestalten miteinander vergleichen und dadurch zwischen ihnen Homologien und Strukturähnlichkeiten, also *Form*verwandtschaften exakt feststellen. Wir sind aber nicht in der Lage, den stammesgeschichtlichen Vorgang selbst oder die Fortpflanzungszusammenhänge, also *Bluts*verwandtschaften, zwischen ihnen exakt und direkt zu beobachten. Diese sind im Befund nicht enthalten, weil kein Lebewesen seinen Ahnennachweis bei sich trägt und Formzustände keine direkte Rekonstruktion des Werdeganges erlauben. Sobald wir Aussagen über Ahnen und wirkliche Blutsverwandtschaft machen, also über etwas, das wir nicht direkt beobachten können, dann ist dies notwendig eine *Deutung* der allein beobachteten Formverwandtschaft als *Bluts*verwandtschaft. Evolution bleibt deshalb in ihrem Grundcharakter eine Hypothese, eine Annahme zur Erklärung der im Organismenreich in so reicher Fülle beobachteten stufenweise gegliederten Formverwandtschaft.

Die Stammesgeschichte kann aus diesem Grund nicht anders als durch

Ausdeutung und dynamische Umdeutung der von der Vergleichenden Morphologie mit Hilfe des Formvergleichs erhobenen Befunde erschlossen werden, d.h. nur mit Hilfe von indirekten, sogenannten Indizienbeweisen. Das gilt auch von der Serodiagnostik. Auch sie vermag nur zu vergleichen, zwar nicht Formen und Gestalten, wohl aber Eiweisszusammensetzungen und Proteale, und dann zwischen ihnen Ähnlichkeiten, also nur eine *chemisch-physiologische* Verwandtschaft der heute lebenden Tiere und Pflanzen, direkt zu beobachten, nicht aber eine *phylogenetische* oder *Bluts*verwandtschaft. Darum ist auch in der Serodiagnostik ebenso wie in der Vergleichenden Morphologie die Behauptung wirklicher Blutsverwandtschaft nur eine Deutung des Befunds, nicht aber tatsächlich beobachteter Befund.

Nun wäre es möglich, dass die Abwandlung der lebendigen Gestalt, die sich auch heute noch in gewissem Rahmen vollzieht und sich in der Fülle von Mutanten im Pflanzen- und Tierreich offenbart, eine Fortsetzung des ungeheuren Formenwandels ist, der sich im Verlauf der Organismengeschichte beobachten lässt, zumal die Annahme, wie HEBERER meint, „von vornherein wahrscheinlich (ist), dass die Phylogenie in der Gegenwart nicht ihr Ende erreicht hat, sondern dass die stammesgeschichtlichen Wandlungsvorgänge auch heute noch ablaufen" (S. 78). Liesse sich das exakt feststellen, dann wäre die Evolution der Organismen direkt beobachtet und nachgewiesen. Die Frage: Beobachtete Evolution? wäre mit Ja zu beantworten. Alle diese abändernden Vorgänge könnten dann als Modelle für die gewaltigen Evolutionsvorgänge im Verlauf der Erdzeitalter betrachtet werden, die in den fossilen Dokumenten der Organismengeschichte so eindrucksvoll sich offenbaren. Die neodarwinistische Schule mit ihrer Annahme eines kontinuierlichen, sich in kleinen Schritten vollziehenden Formwandels ist davon überzeugt, dass wir in den heute zu beobachtenden organischen Wandlungsvorgängen die grundlegenden Evolutionsprozesse erfassen. Überprüfen wir die von der Genetik, Systematik, Züchtung und Morphologie bereitgestellten reichen Befunde, ob sie sich als ein Stück wirklicher Stammesgeschichte exakt nachweisen lassen. Beginnen wir mit einer Übersicht über das mutative Geschehen im Kern und im Plasma, stellen dann die auffälligen Mutationen der experimentellen Forschung heraus und fragen, ob sich diese Mutationsphänomene mit denen der Evolution zur Deckung bringen lassen.

Der genetische Befund

Wir haben heute die Möglichkeit, das gegenwärtig ablaufende Wandlungsgeschehen bis in seine ursächlichen Tiefen hinein experimentell zu verfolgen und zu erforschen. So reich und bedeutsam die Ergebnisse der modernen Genetik über das Erbsubstrat der lebenden Zelle auch sind, wir müssen uns bewusst bleiben, dass auch jetzt noch eine ungeheure experimentelle Forschungsarbeit zu leisten ist, bis die Natur und der chemische Aufbau der Gene erkannt, die Feinanalyse der verwickelten Beziehungen zwischen Gen und Chromosom und zwischen Chromosom und Plasma aufgedeckt und das Geheimnis des „crossing over" mit dem nachfolgenden Aus-

wechseln von Chromosomenstücken gelüftet ist. Erst dann lassen sich sichere Aussagen über die Abänderungsmöglichkeiten der lebendigen Substanz und über das Ursachengefüge der mutativen Prozesse machen. Zur Zeit sieht es nämlich so aus, als ob die heute beobachteten Mutationen mehr oder weniger auf ein und denselben Mutationstyp zurückgehen, nämlich auf die sog. „*Chromosomenmutationen*" oder "chromosomalen Aberrationen", die letztlich auf Chromosomenbrüchen beruhen. Die Bruchstücke drehen sich dabei ohne Abänderung des Genortes selbst und ohne Verringerung der Genzahl innerhalb desselben Chromosoms mit den in ihnen enthaltenen Genorten um 180° oder lagern sich um (Inversion); sie können auch verdoppelt werden (Duplikation), verlorengehen (Deletion), in andere Chromosome gelangen oder an sie angeheftet werden (Translokation), wodurch eine andere Genkombination mit neuen Lageverhältnissen, eine neue Chromosomenarchitektur entsteht. Solche Umbauten bringen eine gewaltige Fülle verschiedenartiger, oft unerwarteter mutativer Ereignisse zustande („Nulleffekte" und „Positionseffekte").

Es stellt sich immer mehr heraus, dass die Grundannahme der bisherigen Mutationsforschung, die Mutation sei als Umschlag der Genmolekel selbst oder der Molekelkonfiguration des Gens zu verstehen und diesem einheitlichen mutativen Ereignis entspreche ein einheitlicher Mutationseffekt, nämlich ein spezifisch mutierter Phänotyp, nicht mehr zu halten ist. Es wurde nämlich „experimentell aufgewiesen, dass *derselbe* mutative Effekt von *verschiedenartigen* mutativen Ereignissen hervorgerufen werden kann, von Brüchen im empfindlichen Bereich des Genortes, welche die verschiedenartigsten Stückverluste oder Umbauten von Chromosomensegmenten bewirken, und weiter von submikroskopischen Anderungen ohne nachweibare Bruch-Rekombination" (MARQUARDT 1953, S. 25). Die „Korpuskulartheorie" weicht immer mehr einer „Strukturmuster-Hypothese", nach der das Chromosom als Ganzes eine genetische Einheit bildet und alle Mutationen Umordnungen des Musters chemischer Strukturen in der Längsrichtung des Chromosoms sind, wodurch die Genorte jeweils in eine andere (z.B. euchromatische oder heterochromatische) Umgebung und Nachbarschaft gelangen.

Zahlreiche „Genmutationen" oder „Punktmutationen", d.h. erbliche Abänderungen, die am Gen selbst erfolgt sein sollen, und viele Phänomene, die man typisch für „Genmutationen" hielt, z.B. Rückmutationen, haben sich inzwischen als „Chromosomenmutationen" erwiesen. Inversionen, Translokationen und Deletionen können nämlich derart kleine Chromosomenabschnitte betreffen, dass sie der mikroskopischen Beobachtung vorerst oder überhaupt entgehen und deshalb als „Genmutationen" angesehen werden. „Thus it seems", sagt deshalb GOLDSCHMIDT (1951), „that the real cause of position effect as well as point mutation is the change in the serial order of the intimate organisation of the chromosome" (S. 4) bzw. „the production of an intrachromosomal rearrangement", bedingt durch zwei Brüche häufig „on the submicroscopic level" (S. 2). Auch MARQUARDT (1950) ist der Meinung, der Chromosomenbruch sei der „Grundvorgang, durch den echte Chromosomen- und Genmutationen im Sinne einer bleibenden Ver-

änderung der erbtragenden Strukturen im Zellkern ausgelöst werden" (S. 416). „Mutationsforschung ist durch diese Entwicklung ohne eingehende Analyse des Chromosomenzustandes praktisch nicht mehr denkbar" (ebda), und eine strenge Trennung von „Chromosomen-" und „Genmutationen" nicht mehr durchführbar, da „es z.Z. keine Möglichkeit gibt, zwischen einem Geneffekt und einem „Null-" oder „Positionseffekt" zu unterscheiden" (OEHLKERS 1956, S. 357).[1])

Dieser genetische Befund macht wahrscheinlich, dass allem Anschein nach die heute beobachteten Mutationen, die „Realmutationen", wie REMANE sie zum Unterschied zu allen hypothetischen, aus phylogenetischen Gründen postulierten oder konstruierten Mutationen nennt, mehr oder weniger auf „Chromosomenmutationen" zurückgehen. Gene werden dabei innerhalb eines vorhandenen Chromosomengefüges nur andersartig angeordnet, erfahren aber selbst, wie es scheint, keinen chemischen Umbau ihrer Molekularstruktur, noch werden Gene völlig neuartiger Natur aufgebaut. Das vorhandene Erbe wird auf diese Weise nicht eigentlich vermehrt und bereichert. Es verliert höchstens durch Genverlust an Reichtum. Wenn sich das endgültig erweisen sollte, bleibt das eigentliche stammesgeschichtliche Problem ungelöst: Wie entstanden im Verlauf der Organismengeschichte die Gene für die verschiedensten Formausprägungen, Funktionssysteme und Umweltanpassungen, wie haben sie sich zu der äusserst verwickelten Chromosomenarchitektur mit Zehntausenden von Genorten zusammengefügt, oft in Dutzenden von Chromosomen in einem einzigen Kern? Man wird mit der Möglichkeit rechnen müssen, wie REMANE (1952) betont, dass die heute beobachteten Mutationen, die Realmutationen, nur einen bestimmten Mutationstyp repräsentieren, und noch ganz andere, auch in ihrem Verhalten unterschiedliche Mutationstypen existieren. „In einem solchen Falle wäre es natürlich unstatthaft, die Besonderheiten des beobachteten Mutationsphänomens ohne weiteres als allgemeingültig für die Gesamtheit der Mutationen zu erklären..." (S. 353). Dann wäre es so, wie es KLATT einmal anschaulich formulierte: „Die Evolution ist ein Koloss, der davon (von den Ergebnissen der Vererbungsforschung) nur oberflächlich angekratzt wird" (S. 7).

---

[1]) Es gibt noch eine ganze Reihe andersartiger Chromosomenbrüche (Fragmentationen). Da nämlich „das Chromosom in der Metaphase der Kernteilungen mindesten aus 4, wahrscheinlich aber aus 8 Längselementen besteht, hängt das Bild der Fragmentation von der Zahl der durchtrennten Längselemente ab. Wir unterscheiden daher den Chromosom-Bruch, bei dem sämtliche Längselemente fragmentiert werden, so dass Fragment und Chromosomenrest räumlich voneinander getrennt liegen, den Chromatid-Bruch, bei dem eine Gruppe der in der folgenden Anaphase auseinanderweichenden Längselemente gebrochen ist, und den Halbchromatid-Bruch, bei dem nur die Hälfte eines Chromatids durchgetrennt ist. Der Viertelchromatid-Bruch ist auch bei geeigneten grossen Chromosomen meist so nahe an die lichtoptische Grenze gerückt, dass er mikroskopisch bis jetzt nicht eindeutig genug hat diagnostiziert werden können" (MARQUARDT 1950, S. 421). Darüber hinaus kennt man noch weitere Typen von Chromosomen-Brüchen. Zur Zeit vollzieht sich ein grundlegender Wandel in der Deutung der Vorgänge der Chromosomenbrüche, da sie die Grundvorgänge bei der Auslösung von Realmutationen zu sein scheinen.

Tatsächlich lassen sich die bisher beobachteten „Chromosomenmutationen" nur begrenzt zur Erklärung der Evolutionsphänomene verwerten, da die „strukturellen Umwandlungen im Gefolge dieses Prozesses so minimal (sind), dass sie z.Z. für die phylogenetische Umbildung der Organismen kein verwertbares Material liefern". „Besonders im Tierreich mit seiner so starken Organisationsumwandlung sind weite Bereiche der Phylogenie auf diesem Wege nicht erklärbar" (REMANE 1952, S. 351).

Das Gleiche gilt für einen andern beobachteten Mutationstyp, die „*Genommutationen*". Als Genom bezeichnet man die Chromosomenausstattung eines Kerns, die für gewöhnlich in zwei gleichen Chromosomensätzen oder Genomen vorhanden ist. Bei einer „Genommutation" bleiben die einzelnen Chromosomen in ihrer Architektur und in ihrem Gengehalt unverändert, jedoch werden die Chromosomensätze als Ganzes über die Norm hinaus vervielfältigt, so dass wir statt des normalen haploiden bzw. diploiden Zustandes mit einem bzw. zwei Genomen einen triploiden, tetraploiden bis polyploiden Zustand mit vielfachen Chromosomensätzen erhalten. Je nachdem sich die Vermehrung der Genome innerhalb der Vertreter einer Art oder durch Kreuzung von Individuen verschiedener Arten vollzieht, unterscheidet man die „Autopolyploidie" und die „Allopolyploidie", wenn auch wegen der vorhandenen heterozygoten Erbanlagen eine scharfe Trennung nicht möglich ist. Polyploidie findet sich bei Tieren relativ selten, meist nur bei hermaphroditischen oder parthegonetischen Formen. Bei den Säugern konnte sie bisher nicht einwandfrei nachgewiesen werden. Den angeführten Fällen bei verwandten Nagetieren (aus der Gruppe der Hamster und Gerbils) liegt nach neueren Untersuchungen allem Anschein nach eine „Pseudopolyploidie" zugrunde, hervorgerufen durch vollständige Fragmentation der Chromosome (TOBIAS, S. 137/39). Nach WHITE hat deshalb die Polyploidie bei der Evolution zweigeschlechtlicher Gruppen nur eine geringe oder gar keine Rolle gespielt, höchstens dass von Zeit zu Zeit einmal Polysomie, d.h. Verdopplung eines einzelnen Chromosoms, aufgetreten sei (S. 211). GATES dagegen möchte auf Grund gewisser Chromosomenzahlen bei Mäusen und anderer Befunde eine weitere Verbreitung der Polyploidie im Tierreich annehmen (S. 34). Bei Pflanzen, besonders bei unsern Kultur- und Nutzpflanzen, ist Polyploidie häufig anzutreffen. So schätzt STEBBINS, die Zahl der polyploiden Arten bei den Angiospermen auf 30-35%, die sich jedoch sehr unregelmässig auf die verschiedenen Familien verteilen. Der höchste Prozentsatz findet sich bei perennierenden Kräutern, ein geringerer bei einjährigen Pflanzen, der niedrigste bei Holzgewächsen (STEBBINS, S. 300/01, 345/46). Bei den Gymnospermen kommt Polyploidie selten vor, häufig jedoch bei Farnen, besonders den Polypodiaceen, die sehr hohe Chromosomenzahlen aufweisen. Polyploidie hat meist eine Vergrösserung der Einzelzellen in gewissen, nach den einzelnen Arten verschiedenen Grenzen im Gefolge, bisweilen verbunden mit Grosswüchsigkeit, und soll eine Lebensüberlegenheit unter extremen Milieubedingungen, z.B. in hohen Breiten (Spitzbergen, Grönland), herbeiführen. Jedoch ist letzteres aus verschiedenen Gründen noch nicht allgemein sichergestellt, unter andern weil die im

hohen Norden vorherrschenden perennierenden Kräuter an sich schon eine grössere Anzahl an Polyploiden aufweisen (vgl. STEBBINS, S. 343-350).

Die phylogenetische Bedeutung der Genommutationen innerhalb einer mendelnden Population (Autopolyploidie) ist nach allgemeiner Ansicht gering. Anders liegen die Verhältnisse bei den allopolyploiden Bastarden, die die Summe der Chromosome der Elternarten besitzen. Sie sind unter sich vielfach voll fruchtbar, züchten rein, werden von ihren Ausgangsformen meist durch Schranken der Unverträglichkeit und Bastardsterilität abgetrennt und haben so die Möglichkeit „for a new line to evolve independently and to diverge from the parental type" (STEBBINS, S. 308). Ihre morphologischen und physiologischen Eigenschaften finden sich in dieser Kombination bei keiner bekannten Art. So entstand die neue Art „Raphanobrassica" mit (haploid) 18 Chromosomen (n = 18) aus Rettich („Raphanus sativus") mit 9 und Kohl („Brassica oleracea") ebenfalls mit 9 Chromosomen und die neue „Nicotiana digluta" mit 36 Chromosomen, von denen 24 von „Nicotiana tabacum" und 12 von „N. glutinosa" stammten. Auch in der Natur existierende Arten liessen sich auf diese Weise experimentell nachschaffen, z.B. der Gemeine Hohlzahn („Galeopsis tetrahit") mit 16 Chromosomen durch Kreuzung mit „G. pubescens" mit „G. speciosa", beide mit je 8 Chromosomen. Andere, aus ihren mutmasslichen Ausgangsformen künstlich noch einmal aufgebaute Arten sind: Raps („Brassica napus") durch Kreuzung von Rübsen („Br. campestris") und Kohl („Br. oleracea"), Bauerntabak („Nicotiana rustica") durch Kreuzung von „N. undulata" und „N. paniculata", Zwetsche („Prunus domestica") durch Kreuzung von Schlehe („Pr. spinosa") und Kirschpflaume („Pr. divaricata") u.a.m.

Derartige Vorgänge haben bei der Artentstehung im Pflanzenreich sicher eine wichtige Rolle gespielt. „Polyploidie is now widely recognized as one of the principal methods for the formation of new species among the higher plants" (STEBBINS, S. 359). Das lässt sich auch aus den Chromosomenzahlen verwandter Arten entnehmen, die sich in Zahlenreihen anordnen lassen, die das Vielfache einer Grundzahl darstellen: Arten der Gattung „Rosa": 2n = 14, 21, 28, 35, 42, 56; der Gattung „Veronica": 2n = 14, 28, 42, 56 bzw. 16, 32, 48, 64 bzw. 18, 36, 72; der Gattung „Senecio": 2n = 10, 20, 40, 50, 60, 180; der Gattung „Chrysanthemum": 2n = 18, 36, 54, 72, 90. Trotzdem hilft die Allopolyploidie für die Erklärung der grossen Evolutionsphänomene nicht wesentlich weiter. Gewiss sagt DOBZHANSKY mit Recht: „The production of polyploids is the most powerful tool yet available to geneticists for molding living matter into new shapes" (S. 290), aber, so muss man mit REMANE (1952) hinzufügen, die Kreuzungsmöglichkeit ist auf Formen mit gleicher Grundorganisation beschränkt. Aus der Kreuzung entstehen „trotz aller äusserer Besonderheiten nur neue Varianten der gleichen Gattung; die grossen organologischen Anderungen der Phylogenese, Differenzierung, Internierung, Synorganisation, harmonische Umkonstruktion finden in diesen Kreuzungsabänderungen kein Beispiel" (S. 349). „Polyploids has appeared as a complicating force, producing innumerable variations on

old themes, but not originating any major departure" (STEBBINS, S. 366). Es werden ja nur zwei schon bestehende Genome zu einer Wirkeinheit vereinigt, aber keine neuen Chromosome aufgebaut. Das aber ist das eigentliche Problem.[2])

Zu diesen eben besprochenen Typen von Mutationen, die in den Chromosomen des Kerns zu lokalisieren sind, kommen nun noch andere erbliche Anderungen, die ausserhalb des Kerns im *Plasma* stattfinden. Gewiss ist die Plasmaforschung zur Zeit noch ein Gebiet von „neuartiger und selten komplizierter Problematik" (LEHMANN-DUPPEL), da bei der Erforschung der plasmatischen Erbträger, des Plasmons, keine Vorgänge zu Hilfe kommen, durch die, wie bei den Spaltungsvorgängen im Genom, bes. bei der Reduktionsteilung, Einzelelemente im Plasma klar gesondert werden können. Dazu entziehen sich plasmatische Veränderungen von dauerndem Bestand im Gegensatz z.B. zu den Riesenchromosomen von „Drosophila" der direkten Beobachtung. Auch die methodologischen Möglichkeiten zur Analyse des Plasmons und zur Lokalisation plasmatischer Erbfaktoren sind erst noch im Aufbau begriffen. Jedoch zeigen „schon die bisherigen Ergebnisse..., dass das plasmatische Erbgut in ausserordentlich komplizierter Weise zusammengesetzt ist" (MICHAELIS 1954a, S. 397). Auch hat man kernunabhängige Erbwirkungen des Plasmas, z.B. bei den Plastiden vieler Pflanzen, eindeutig festgestellt. Diese können sich nicht nur unter dem Einfluss des Genoms, sondern auch autonom vermehren. Sogar Plastiden-Mutationen oder genauer Mutationen des „Plastoms", d.h. des Erbmaterials in den Plastiden, sind bekannt. Es gibt aber noch andere plasmatische Erbträger, wie sich auf Grund besonders von Artkreuzungen bei „Epilobium", „Linum", „Zea mays" u.a. nachweisen liess. Jedoch wurden bei ihnen noch keine sicheren Mutationen beobachtet. Das beruht aber nach MICHAELIS (1949/50) nicht darauf, dass solche Mutationen nicht vorkommen, vielmehr „fehlte bisher nur die Möglichkeit, Plasmamutationen zu erfassen und zu erkennen" (S. 164), besonders deswegen, weil jedes plasmatische Einzelelement aus einer sehr grossen Anzahl von Plasmaeinheiten besteht. Deswegen wird sich kaum einmal, wie OEHLKERS (1953) ausführt, ein einzelnes geändertes Element bei den Teilungsabläufen so durchsetzen, dass auch nur eine Zelle

---

[2]) STEBBINS betont, dass sich die Evolution der Gattungen, Familien und Ordnungen hauptsächlich auf der *diploiden* Ebene abspielte. „The evidence in favor of this assumption... is that in most families polyploidie occurs sporadically in various genera, with the polyploids showing few if any characteristics not also found in diploid species, while the greatest scope of morphological and ecological variation, including types which form connecting links between genera, ist most often at the diploid level" (S. 359). Man führt zwar gewisse Befunde an, die darauf hinweisen sollen, dass viele Gattungen und sogar Sub-familien oder Familien von Samenpflanzen einen polyploiden Ursprung haben, aber „this evidence must of necessity be indirect", wie STEBBINS (S. 359) selbst sagt, ganz abgesehen davon, dass die indirekte Beweiskraft dieser Befunde sehr bezweifelt wird. „Neither the basic chromosome numbers of angiosperm genera nor any other type of evidence supports the concept that such progressive trends as sympetaly, epigyny, or any other of the trends in floral specialisation which form the basis for the natural system of families and orders of flowering plants has been caused or promoted by polyploidy (STEBBINS, S. 366).

damit erfüllt wird. Es wird vielmehr in der Konkurrenz um die Teilungsgeschwindigkeit unterliegen. Auch nach MARQUARDT (1952) ist auf Grund von Untersuchungen an Einzellern, besonders an Hefezellen, nachgewiesen, dass nicht nur die Gene allein submikroskopische Bestandteile von Erbbedeutung sind, sondern dass auch die „Plasmaeinheiten", wie er die Trägerstrukturen für die höheren Enzyme nennt, selbständig am Erbgeschenen teilnehmen.

Nach MICHAELIS (1949) besteht das Plasmon aus einer Summe verschiedener Erbkomponenten, die zwar einer Umkombination durch Mischung bei der Befruchtung und nachfolgender Entmischung zugänglich sind, aber während der Zellteilung durch keinen Mechanismus erbgleich aufgeteilt werden. Dieser hypothetische Plasmonbegriff wurde vor allem durch Untersuchungen am Weidenröschen („Epilobium") geformt. Im einzelnen ergab sich dabei, dass die Plasmagene im Gegensatz zur Gene des Genoms nicht in Zweizahl, sondern in Vielzahl vorhanden sind. Deshalb erscheint ihre zahlenmässige genaue Verteilung bei der Zellteilung auf die Tochterzellen kaum möglich, zumal im Plasma ein Mechanismus, der die plasmatischen Erbträger (Plastiden, Chondriosomen usw.) ebenso genau wie die Chromosomen bei der Kernteilung verteilen könnte, fehlt. Plasmagene werden wohl nur in *durchschnittlich* gleicher Anzahl auf die Tochterzellen übertragen. Dadurch sind quantitative Verschiebungen in der Zusammensetzung, also sowohl Anreicherung und Abnahme einer bestimmten Plasmagene als auch Umkombinationen und Entmischungen des plasmatischen Erbgutes, möglich. Was davon aber im einzelnen, z.B. bei den sognannten Plasmavarianten von „Epilobium", die als abgeänderte, normal wachsende Seitentriebe, Ausläufer und Rosetten an der gestörten, oft nur wenige Zentimeter grossen Bastardpflanze auftreten, vorliegt, ob nämlich eine regulatorische, quantitative Neuordnung unter den Plasmakomponenten oder nur eine Entmischung derselben oder beides, ist noch unentschieden. [3]). Jedoch ist diese Normalisierung nach ROSS „ein *gerichteter Erbvorgang* insofern, als die Erbvariation des gehemmten Individuums eindeutig in Richtung einer Uberwindung der mangelhaften Plasmon-Genom-Zusammenarbeit tendiert und damit auch zur Wiederherstellung eines harmonischen Verhältnisses Individuum-Umwelt". Denn „viele Plasmavarianten wachsen völlig normal und haben sämtliche Entwicklungsstörungen überwunden. ...Sie erhöhen mit ihren verschiedenen neuen Eigenschaften die Erbmannigfaltigkeit um ein Bedeutendes. Es lassen sich von hier aus nicht unwichtige Konsequenzen für die Phylogenie und die praktische Züchtung ziehen" (S. 317).

Man hat nun wiederholt behauptet, dass sich die im Genom des Kerns ermittelten Erbwirkungen nur auf unmassgebliche Rassen- und Varietätsmerkmale beziehen, während die eigentlichen Bauplanmerkmale, besonders der höheren systematischen Kategorien, durch das Plasma vererbt würden.

---

[3]) Die Scheckung bei Pflanzen, bei der grüne Teile mit weissen oder grünweissen Partien abwechseln, kommt in der Regel durch eine Entmischung weisser und grün werdender Plastiden zustande.

Eine solche prinzipielle Scheidung ist sicher falsch, da die Merkmale der Organismen von den Erbträgern des Kerns *und* des Plasmas bestimmt werden. Plasmatisch vererbte Merkmale der Organismen entstehen ja nicht völlig unabhängig, sondern werden von Kerngenen beeinflusst. „Die Kerngene verändern die mütterlich vererbten Eigenschaften zwar nicht in qualitativer Weise, aber sie können sie abschwächen oder verstärken" (MICHAELIS 1949/50, S. 208). Ja, „die Untersuchungen über die Wechselbeziehungen von Genom und Plasmon bei ‚Epilobium' machen es wahrscheinlich, dass in den Zellen ein kompliziertes genetisches System besteht, in dem die Wirkung einzelner Erbträger — sowohl genischer wie plasmatischer — nicht nur von der Eigenart dieser Erbträger selbst, sondern ebenso von der Struktur des gesamten Systems abhängig ist. Das harmonische Funktionieren eines solchen Systems ist von der fein aufeinander abgestimmten Wechselwirkung aller system- und lebenswichtigen Erbkomponenten abhängig" (MICHAELIS 1948, S. 326). Oder wie OEHLKERS es formuliert: „Wir vertreten heute die Auffassung, dass das Plasmon zwar ein selbständiger genetischer Faktor ist, der auf Selbstreproduktion der plasmatischen Einheiten beruht und als solcher von Generation zu Generation weitergegeben wird, dass aber der plasmatische Faktor *merkmalsbestimmend* nur im Zusammenwirken mit einem Erbfaktor aus dem Kern ist. Wir nehmen an, dass bestimmte Erbfaktoren, die im Kern vorhanden sind, durch bestimmte im Plasmon liegende Erbeinheiten entweder gefördert oder gehemmt oder völlig ausgeschaltet werden können. Der Kern überträgt also mit dem Genom, den Chromosomen und Genen, die Bestimmungseinheiten, das Plasma überträgt mit dem Plasmon als Erbmaterial die Entfaltungseinheiten" (1953, S. 35; vgl. auch 1956, S. 345).

Sicheres lässt sich über die Bedeutung des Plasmons für die Bauplaneigenschaften z.Z. nicht aussagen. Wir wissen nur auf Grund experimenteller Untersuchungen, wie Michaelis zusammenfassend berichtet, dass die Kerngene durch das Erbplasma in ihrer Stabilität, Mutationsrate und ihrem Wirkungseffekt, also in ihren Manifestierungsmöglichkeiten und Dominanzverhältnissen, wesentlich abgeändert werden können. Beide Erbträger sind nämlich zu einem Erbsystem vereinigt, in dem wahrscheinlich nicht nur die Eigenart der Systemglieder, sondern auch die Ordnung des Systemganzen für die Gestaltung des Phänotyps massgebend sind. Das Plasmon selbst kann nicht nur im Lauf der Generationenfolge, sondern auch während der Ontogenese eines Individuums eine fliessende, unter bestimmten Bedingungen sogar eine gerichtete Abänderung erfahren. Dadurch entstehen vielfach sowohl Erbänderungen, die über viele Generationen unverändert weitergegeben werden können, als auch Dauermodifikationen und andere Änderungen, die von Modifikationen nicht ohne weiteres zu unterscheiden sind.

Das sind in Kürze die Ergebnisse der modernen Plasmaforschung. „The importance of the plasmon in evolution must not be overemphasized, for the plasmon does not act autonomously", fügt MICHAELIS (1954c) hinzu. „It is incorporated in the genetic system as a whole, and the possibilities for cytoplasmatic alteration are limited by the more stabile genome" (S. 390). Trotz-

dem tut der Phylogenetiker gut daran, wie REMANE (1952) sagt, diese Forschungen „mit Interesse und gemässigtem Optimismus" zu verfolgen (S. 326).

Auf Anderungen identisch reproduzierter Strukturen des Plasmas gehen auch die sogenannten *Dauermodifikationen* zurück. Sie offenbaren die „Elastizität der Art" (v. FRANKENBERG), d.h. ihre Fähigkeit, ihre Vertreter vorübergehend (modifikativ) in eine veränderte Situation hineinzupassen, um nach erneutem Umweltwechsel gleichsam wieder in ihre Ausgangsform zurückzufedern. Dauermodifikationen sind zwar nicht erblich, bleiben aber auch nicht wie die einfachen Modifikationen, nur solange erhalten, als die sie bedingenden Umwelteinflüsse wirken, sondern auch noch während einiger Generationen nach Aufhören dieser Einflüsse. Sie kommen deshalb nicht durch Einwirkung der Umwelt auf den Ablauf der keimesgeschichtlichen Prozesse, sondern offenbar direkt auf das Plasma der Keimzellen zustande und sind ohne Kreuzungsexperiment oft nicht von echten Mutationen zu unterscheiden. Das gleiche Erscheinungsbild kann als Mutation, Phänokopie oder Dauermodifikation auftreten.

Es wäre nun denkbar, dass erbfeste Plasmaunterschiede durch eine unsere bisherigen Versuche weit überschreitende Einwirkungsdauer im Laufe zahlloser Generationen bewirkt werden können, aber sichere Beobachtungstatsächen für eine solche „Vererbung erworbener Eigenschaften" liegen bisher nicht vor. Alle angesetzten Versuchreihen haben ein völlig negatives Ergebnis gehabt. „Natürlich widerlegen solche negativen Experimente nicht die Existenz des Erblichwerdens von Modifikationen — das würde eine Verkennung der Bedeutung negativer Experimentalergebnisse in der Biologie bedeuten — aber solange keine *wiederholt* bestätigten positiven Experimentalbefunde vorliegen, bedeutet ein Arbeiten mit dieser Theorie ein Arbeiten mit unbestätigten Voraussetzungen" (REMANE 1952, S. 325).

Damit haben wir eine Übersicht über die zur Zeit bekannten Erbänderungen im Kern (Genmutationen, Chromosomenmutationen, Genommutationen) und im Plasma gewonnen. Es wurde wohl deutlich, dass die wissenschaftliche Analyse dieser Vorgänge auch heute bei weitem noch nicht abgeschlossen ist. Es lässt sich deshalb in keiner Weise mit Sicherheit sagen, alle Möglichkeiten, die eine Abänderung des Organismus herbeiführen können, seien erkannt. Solange wir aber diese Möglichkeiten noch nicht vollzählig kennen, können wir, wie PORTMANN (1948) mit Recht betont, „den Erklärungswert der uns zugänglichen Mutationen für die gewaltigen Erscheinungen, die uns die Paläontologie ahnen lässt, nicht endgültig bestimmen". „Es ist darum notwendig, sich stets vor Augen zu halten, dass die uns heute bekannten Abänderungsweisen an Organismen erst *eine* der möglichen Anderungsformen betreffen" (S. 30 bzw. 29). Trotzdem könnte es sein, dass einige beobachtete Erbänderungen grösseren Ausmasses als brauchbare Modelle zur Erklärung der ungeheuren stammesgeschichtlichen Wandlungen in Frage kommen. Überprüfen wir deshalb jetzt diese auffälligen Mutationen der experimentellen Forschung.

Auffällige Mutationen der experimentellen Forschung

Eine erste Gruppe von beobachteten Mutationen auffälliger Art kann man mit REMANE als *„Arealverschiebungen von Strukturen"* zusammenfassen. So variieren die meisten differenzierten meristischen (d.h. in Vielzahl auftretenden) Organe in den Grenzgebieten ihrer Regionen, besonders die Kronenmuster der Zähne und die Wirbel der Wirbelsäule. Durch neuere Untersuchungen an Zwillingen sind solche Arealverschiebungen an der Wirbelsäule des Menschen und der Ratte festgestellt, aber nicht hervorgerufen worden. Sie werden durch ein einziges Genpaar mit vielseitiger (pleiotroper) Wirkung bedingt. Unter seinem Einfluss schwankt die Grenze zwischen Hals-, Brust-, Lenden- und Kreuzwirbelsäule. Sie wird je nachdem für alle Abschnitte gleichsinnig nach vorn bzw. hinten verschoben. Diesen Abänderungen entsprechen stets gleichsinnige Veränderungen der Muskulatur, des Nerven- und Blutgefässystems. Ein einzelnes Gen beherrscht hier sowohl den Variationstypus der Wirbelsäule und der Rippen als auch die Ausgestaltung der mit ihnen in Beziehung stehenden Rückenmuskulatur, die Ausbildungsweise des Nervensystems von Armen und Beinen, gewisse Gefässe, den Stand des Zwerchfells u.a.m. Die zusammenhängenden Knochen, Muskeln, Nerven und Blutgefässe sind hier zu einer Einheit zusammengefasst. Es sind dies aber meist nur *individuelle* Variationen. „Seltener treten Arealverschiebungen als Populations- bzw. Rassencharaktere auf" (REMANE 1952, S. 358).

Bei vielen Mutanten aus der Pflanzenwelt haben wir ein Verschieben des Bildungsbezirkes der Blütenblätter, die dabei eine Umformung erleiden, wie das die „gefüllten" Blüten vieler Pflanzen zeigen. Bei den Körbchenblütlern (Compositen) vollzieht sich diese „Füllung" meist durch eine Arealverschiebung zwischen Röhren- und Zungenblüten. Bei der am Lebermoos („Marchantia hybrida") beobachteten Mutation „farinosa" greifen gewisse Randzellen aus dem Bereich der Spaltöffnungen auf den Thallus über und wachsen hier durch Teilung zu einem kleinen Thallus aus. Auch viele „Drosophila-" Mutanten lassen sich in diese Gruppe von Mutationen einordnen. Bei der Mutante „tetraptera" wird die Flügelausbildung, die bei den Dipteren auf das vordere Flügelpaar beschränkt ist, auf das hintere, sonst als Halteren (Schwingkölbchen) entwickelte Paar ausgedehnt. Bei der Mutante „proboscipedia" liegt eine Ausdehnung der Fussmerkmale in den Bereich der Mundwerkzeuge, bei der Mutante „aristapedia" auf die Fühler und bei der Mutante „podoptera" (GOLDSCHMIDT 1948) die Umformung der Flügel in eine beinähnliche, dreifach segmentierte Struktur vor. Bei dieser letzten Mutante von „Drosophila" bringt der „Podoptera-Faktor" zugleich noch eine abnorme Beinbildung, nämlich Fehlen oder Verdopplung, hervor. Durch Einkreuzung einer anderen Mutante („hairless") entstehen in hohem Prozentsatz Fliegen, deren Beine in kurze Stummel von charakteristischer Struktur abgeändert sind. Durch weitere Kreuzung konnte der Bein-Effekt der „Podoptera-Mutation" noch bedeutend verstärkt werden, ja, die Vorderbeine verbanden sich zu einem einzigen Gefüge an der Mittellinie der Bauch-

seite, das sich nach vorn krümmte, als ob es zur Mundpartie gehörte. So entstand eine erstaunliche Ähnlichkeit mit der Labium-Bildung einer anderen Insektenklasse, der Orthopteren. Ein paariges Organ, die Vorderbeine, wurden also umgewandelt „into a structure which, if typical for a group, would considered to be on a class level" (S. 472). Alle diese Mutationen erzeugen „in one major step" oder „at a very rapid rate" (ebda) auffällige Abänderungen. Trotzdem liegt bei weitem noch keine Verwandlung eines genetischen „Drosophila"-Reaktionssystems in das einer anderen Insektenklasse vor. „Es würde", wie SIMPSON sagt, „noch das Zusammentreffen einer grossen Zahl solcher Einzelmutationen notwendig sein, um genetische Änderungen zu erzeugen, so wie sie in der Phylogenie ganz allgemein sind" (S. 80).

Ähnliches ist von den *„Symmetrie-Anderungs-Mutationen"* zu sagen, wie REMANE gewisse grosse Erbänderungen mit sprunghaftem Auftreten von Formmerkmalen nennt, die bei andern Arten der gleichen Familie als Gattungscharaktere wiederkehren, z.B. die bekannte Mutation „hemiradialis" an der Blüte des Löwenmauls („Antirrhinum majus"). Sie bewirkt einen radiären Blütenbau, bei dem zu den vier Staubblättern ein fünftes (meist steriles) hinzutritt. Mit einem einzigen Umbildungsschritt ist hier eine Merkmalskombination hervorgebracht, die für die Königskerze („Verbascum") typisch ist. Ein ganzer Merkmalskomplex (Blütenkrone, Kelch, Staubblätter und Fruchtknoten) wird hier von der Umbildung im Sinne der Radialität erfasst. LINNE war diese Form schon bekannt und hat ihr den Namen „Peloria" (vom griechischen „Pelos", d.h. Ungeheuer) gegeben, weil die Natur hier die Ungeheuerlichkeit eines Sprunges wagte, nämlich den von LINNE's XIV. Klasse zur V. Klasse, d.h. von dorsiventralen Blüten mit 4 zu radiären mit 5 Staubblättern. Andere „Pelorien" traten bei „Linaria", besonders dem Marokkanischen Leinkraut (Schwanitz 1956), „Gloxinia", „Corydalis" u.a. auf. „Es scheint dabei", wie REMANE (1952) bemerkt, „der Schritt nur von bilateral nach radiär, nicht der umgekehrte von radiär nach bilateral vollzogen zu werden" (S. 360). Bei einer anderen Mutation „neohemiradialis" liegt eine schwankende Vermehrung von 4-6 Staubblättern in der Blüte vor (STUBBE, S. 5) und bei der Mutation „transcendens" wurden die Staubblätter durch Verwachsung oder Ausfall bis auf zwei vermindert, wie das für andere Gattungen, der Scrophulariaceen, z.B. „Ixanthes", kennzeichnend ist. Die Mutation „hirzina" beim Löwenmaul und „blastophora" bei einem tropischen Lebermoos („Marchantia") stellt REMANE zu den *„Auswuchsbildungen"*. Hierbei tritt aus der Kronenröhre von „Antirrhinum" ein Sporn hervor, wie er sich bei mehreren anderen Gattungen dieser Familie (der Scrophulariaceae), z.B. bei „Linaria", findet. Bei „Marchantia" bilden sich auf der Thallusoberseite säulenförmige Auswüchse (Blastome). Sie ähneln den Sprossen höherer Pflanzen, entstehen aus mehrzelligen Vegetationspunkten durch Beteiligung nur einer (der oberen) Zellschicht am Wachstum und führen damit einen Ubergang vom dorsiventralen zum radiären Bau herbei. Derartige „Auswuchsbildungen" wechseln ebenso wie die „Symmetrie-Anderungs-Mutationen" stark in ihrem Ausprägungsgrad.

Sie zeigen eine auffallende Labilität der Formgestaltung.[4]) So schwankt z.B. die Neubildung des Sporns nach Stellung, Länge, Breite, Form und Ansatzstelle in weiten Grenzen und umfasst Ausbildungsweisen, die sich bei mehreren Gattungen der Wildform vorfinden. Bei diesen ist jedoch Lage, Grösse und Form des Sporns erblich genau festgelegt und für jede Art typisch. REMANE (1952) bezweifelt mit Recht, dass diese Mutationen bei Lebermoosen und beim Löwenmaul Art- bzw. Gattungsmerkmalen anderer Arten, denen sie äusserlich ähneln, entsprechen. Denn ,,die Identitätserklärung von Evolutionsphänomenen mit Mutationen rein auf Grund äusserliche Ähnlichkeit ist... mit grosser Unsicherheit belastet, vielfach sicher falsch" (S. 355).

Als weiteren strukturellen Typus der Realmutationen nennt REMANE die *,,Zahlvermehrung von Organen"*. Sie kann durch direkte Vermehrung, z.B. von Blütenblättern geschehen, wodurch die Blüte ebenfalls ,,gefüllt" wird, oder durch mehr oder weniger durchgeführte Spaltung von Organen, z.B. von Beinen (bei einer ,,Drosophila"-Mutation oder bei der Aberration des Bockkäfers ,,Prionus"), von Ähren (bei ,,plantago lanceolata ramosa" oder bei Getreidesorten) usw. Die vier- und fünfblättrigen Kleeblätter mit ihrer überzähligen Blattbildung kann man der ersten oder der zweiten Gruppe der Organvermehrung zuweisen, ebenso überzählige Knochen, Zähne, Brustwarzen usw. Als Rassenmerkmal treten diese Erscheinungen ,,allerdings auffallend selten auf. Den häufigen Aberrationen in Zahnzahl, Muskelzahl, Knochenzahl bei Säugern stehen keine geographischen Rassen gegenüber, die durch solche Zahlenunterschiede von ihren verwandten Rassen unterschieden wären" (REMANE 1952, S. 359). Eine besondere evolutive Bedeutung dürfte ihnen deshalb wohl nicht zukommen. Wohl könnte eine derartige Vermehrung von Organen, so meint Remane, bei radiären Tieren (Medusen, Echinodermen) und Würmern (Plathelminthen) Art- und Gattungsunterschiede hervorgebracht haben. Aber beobachtet sind solche art- und gattungsbildende Mutationen bei diesen Tiergruppen noch nicht.

Unsicher in der Beurteilung sind auch die sogenannten *,,Verwachsungen"*. Zu ihnen sind z.B. die von ZIMMERMANN an seiner Versuchspflanze, der Küchenschelle (,,Anemone pulsatilla"), erzielten Mutationen zu stellen, die den Blütenbau betreffen. Es verwächst nämlich bisweilen die normal frei-

---

[4]) ZIMMERMANN (S. 170) identifiziert den bei dieser Mutation (,,blastophora") entstehenden mehrzelligen Vegetationsscheitel, der an die Stelle der grossen, bei den Lebermoosen typischen dreischneidigen Scheitelzelle tritt, mit dem Scheitelmeristem ältester Landpflanzen, wie es noch bei den Bärlapp-Gewächsen (,,Lycopodium") und einigen (eusporangiaten) Farnen vorhanden ist. Nach SCHWANITZ (1956) zeigt uns diese Mutante ,,gewissermassen als Modell..., wie auch die Entstehung ganz grosser systematischer Einheiten durch eine Genmutation eingeleitet werden kann" (S. 47/48). Auch die Eigenart mancher ,,Grossmutationen", in ihrer Ausprägung nicht fest fixiert, sondern labil oder variabel zu sein, betrachtet er als einen Modellvorgang, der es ,,vielleicht verständlich macht, dass in der Stammesgeschichte der Organismen nach der Entstehung einer neuen systematischen Einheit sehr rasch verschiedene Abwandlungen dieses Grundtypus auftreten können (ebda. S. 48). Derartige Identifizierungen auf Grund äusserlicher Ähnlichkeiten sind wohl reichlich gewagt und nicht zu beweisen.

blättrige Blütenkrone und bildet sympetale, bis zu 4/5 verwachsene Blütenblätter. Zimmermann behauptet daraufhin: „Grossmutationen, wie sie der Makrophylogenie entsprechen, sind experimentell nachgewiesen" (S. 166). Aber es ist doch in keiner Weise gesichert, dass die so erworbene „Sympetalie" wirklich der systematischen Unterklasse der Sympetalen entspricht.

Eher kommen als art- und gattungsbildende Vorgänge die sogenannten *„Proportionsänderungen"* oder *„Allometrien"* in Frage, bei denen durch verschiedenes Wachstum der Einzelteile Proportionsunterschiede entstehen, wie sie gerade am paläontologischen Material überreich festgestellt wurden. Allometrien aus experimentellen Untersuchungen sind zwar bekannt, wie die Dackelbeinigkeit verschiedener Säuger (Hunde, Schafe), Moosköpfigkeit, Anderungen in der Blütenform, Vertiefung der Blattkerben, Abweichungen von der normalen Blattspreitenbildung usw. Solche Wachstumsverschiebungen vermögen auffällige Abänderungen der Gestalt hervorzurufen und haben sicher bei der Stammesgeschichte sehr stark mitgespielt. Durch das „Prinzip der Allometrie" lassen sich manche gestaltlichen Verschiedenheiten verwandter Organismen vielfach auf verschiedenartige Abstimmung der Wachstumsgeschwindigkeiten zurückführen, wobei sich eine komplizierte Verschiebung von Wachstumsgradienten vollzieht, die neue Proportionsdifferenzierungen ergeben, etwa in der Art, wie man sie durch die sogenannte „Cartesianische Transformation" erhält. Was wir aber an Realmutationen in dieser Hinsicht haben, reicht nicht an die aus der stammesgeschichtlichen Uberlieferung bekanntgewordenen Proportionsänderungen heran.

Ein Grossteil der Mutationen, vor allem der im Experiment erzeugten, sind schliesslich *„Defektmutationen"*, die vielfach einen Nachteil für den Organismus mit sich bringen oder zum Tode führen. Das ist wohl auch kaum anders zu erwarten, weil ja die wahllose Anderung eines Gens oder der Chromosomenarchitektur das ungeheuer verzahnte Gefüge der Genwirkungen stört. Aus der grossen Fülle seien nur erwähnt: Flügelreduktion und Ausfall der Flügel bei Insekten, Fehlen der letzten Fingerglieder, kronenblattlose Varietäten vieler Blütenpflanzen, randblütenlose Blütenköpfchen vieler Compositen, Verlust oder Verkümmerung der Augen usw. Sie können nach REMANE nur dann für das Werden von Rassen und Arten herangezogen werden, wenn das Ausgangsmerkmal *allmählich* verdrängt wurde und sich eine Formenreihe vom Anfangs- bis zum Endstadium hin aufstellen lässt. Jedoch konnte der Vorgang einer Art- oder Gattungsbildung durch Defektmutationen bisher nicht beobachtet werden.

Alle die eben besprochenen auffälligen Mutationen der experimentellen Forschung werden bisweilen, z.B. von ZIMMERMANN, „Grossmutationen" genannt, aber nur, wie er selbst zugibt, im Sinne der Auffälligkeit, nicht im phylogenetischen Sinn. Tatsächlich blieben die Taufliegen („Drosophila") trotz aller Abänderungen immer nur Taufliegen, verkümmerte, veränderte, entartete, aber eben doch Taufliegen, auch die „Podoptera-Mutante" (v. UBISCH, S. 431). Deshalb lehren uns die bei der Taufliege experimentell erzeugten Mutationen, z.B. die Mutation „tetraptera", nicht etwa die Entstehung der Flügel aus Halteren — sie könnte ja auch ein Rückschlag

(Atavismus), ein Wiederaufleben alter zurückgedrängter Erbanlagen sein — sondern sie veranschaulichen uns lediglich den Anpassungsgrad und gewisse von der Norm abweichende Gestaltungen dieses längst im Erbgut verankerten Organs. Ebenso repräsentieren die Mutanten des Löwenmauls („Antirrhinum"), wie STUBBE sagt, „selbst noch keine neuen Gattungen, sie sind ebenso Angehörige der Spezies „Antirrhinum majus" wie ihre nicht mutierten Geschwister, nur dass eben bei ihnen gewisse Merkmale Veränderungen zeigen, die in bestimmten Gattungen der Scrophulariaceen systematisch wichtige Gattungsmerkmale geworden sind" (S. 3).

Der Grund dafür ist wohl darin zu suchen, dass eine Art (bzw. Gattung) nicht nur durch ein einziges Merkmal charakterisiert und von andern Arten unterschieden ist, sondern durch ihr gesamtes Merkmalsgefüge. Es gibt ein Prinzip der durchgehenden, sämtliche Bauplanteile prägenden Artspezifität. Eine Pflanzenart z. B. ist deshalb nicht nur an den Blüten, sondern auch an den Blättern, den Achsenbildern dieser Blätter, dem Stengel, den Wurzeln, den Früchten, den Samen, an der Grösse, Form und Skulptur der Pollenkörner, an der Blattcuticula und den Haarbildungen, an der Rinde und der Anordnung der Gefässbündel im Stengelquerschnitt, an den Keimlingen und am Chemismus des Eiweisses zu erkennen. Jeder Körperteil, jedes Organ, jedes Gewebe bis in die Zellbildung hinein ist einer Art eigentümlich und in dieser Weise nur bei ihr allein anzutreffen. Kurzum alle Bausteine und Formelemente sind artspezifisch geprägt und lassen sich nicht mit denen anderer Arten austauschen. Deshalb findet man beim Vergleich verwandter Arten, wie GOLDSCHMIDT (1952b) sagt, „dass sie sich in der Regel nicht so voneinander unterscheiden, wie Mutante und Stammart, also in einem oder in wenigen deutlichen Unterschieden, sondern dass sie in vielen, vielleicht allen Charakteren ein ganz klein wenig verschieden sind" (S. 144). Eine wirklich artschaffende Mutation müsste deshalb einem vorliegenden, artspezifisch schon durchgeformten Bauplan eine neue durchgreifende und alles erfassende Artspezifität aufprägen. Sie müsste eine „systemic mutation" (GOLDSCHMIDT) sein. Eine mehr oder weniger nur monofaktoriell wirkende und an einen bestimmten Chromosomenlocus gebundene Mutation würde nicht genügen.[5]) Bis zur Stunde ist aber die Situation so, wie sie GOLDSCHMIDT (1952a) schildert: „It is true that nobody thus far has produced a new species or genus, etc., by macromutation. It is

---

[5]) GOLDSCHMIDT (1951) geht dabei von der Tatsache aus, „that in Drosophila species the intimate structure of the chromosomes becomes increasingly different with taxonomic distance (though not exactly proportionally at the lower level of distance). Between relatively distant species the chromosome structure appears completely scrambled and if the generic level is reached there may not be a shadow of resemblance left" (S. 8). Er betrachtet „this change in intrachromosomal architecture" als „an essential part of evolutionary diversification". Das bedeutet, „that the repattering of the chromosome creates a different system of genetic action based upon the new order of the polarized constituents of the chromosome. Such a happening would be a logical consequence with an importance reaching far beyond that of possible change by gene recombination. To realize this, one has indeed to forget to think in terms of genes" (S. 9).

equally true that nobody has produced even a species by the selection of micromutations. In the best-known organisms, like ‚Drosophila', innumerable mutants are known. If we were able to combine a thousand or more of such mutants in a single individual, this still would have no resemblance whatsoever to any type known as a species in nature" (S. 94).

Deckung der Mutationsphänomene mit denen der Evolution

Die im Experiment (im Laboratorium oder auf dem Versuchsfeld) erzeugten und beobachteten Mutationen gleichen denen in der freien Natur auftretenden und finden sich in freilebenden pflanzlichen und tierischen Populationen, wahrscheinlich sogar in ähnlicher Häufigkeit wie in unsern Zuchten. Auch viele „Defektmutationen", die zum Tode oder zur Minderung der Lebenstüchtigkeit führen, sind darunter. Bei verschiedenen Nagetier- und Huftierarten treten gelegentlich Einzelstücke auf, die in manchen von der Wildform abweichenden Merkmalen den Zuchtrassen der Kaninchen, Meerschweinchen, Mäuse, Katzen, Hausziegen usw. gleichen. So wurden Albinismus, einheitlich schwarze, rötliche und gelbe Fellfarbe statt der bekannten Wildfärbung der Haare u.a.m. beobachtet. Auch Organvermehrungen, „Symmetrie-Anderungs-Mutationen" usw. konnten in Wildpopulationen festgestellt werden. Alle diese Aberrationen oder Exotypen, wie die Systematiker sie nennen, entsprechen so sehr den Realmutationen der Experimente, „dass an der Identität beider Erscheinungen kaum gezweifelt werden kann" (REMANE 1952, S. 363), auch wenn für alle Aberrationen durchaus noch nicht identische, im Experiment erzeugte Mutationen der gleichen Art bekannt sind. Gewiss treten solche Aberrationen nur als abweichende Einzelindividuen innerhalb einer Art auf, aber sie könnten durch Zunahme ihrer prozentualen Häufigkeit schliesslich die dominierende und normale Form der Art werden und damit das Bild der Art abwandeln, wie das ja die Häufigkeitszunahme melanistischer Varianten, besonders bei Schmetterlingen, in historischer Zeit deutlich macht.

Weiterhin zeigten genauere Durchmusterungen von Wildpopulationen zahlreicher „Drosophila"-Arten mit Hilfe von Kreuzungsversuchen trotz ihrer äusserlich weitgehend gleichartigen Erscheinungsform eine Anreicherung zahlreicher Mutationen. Manche Wildpopulationen enthielten bis zu 30% Mutanten, die in irgendeinem Merkmal abwichen. Auch Wildpopulationen derselben Art unterscheiden sich bisweilen voneinander durch die relative Häufigkeit der in ihnen enthaltenen Mutationen. So führen z.B. Populationen von „Drosophila funebris" im Zentrum Moskaus 88,1%, in weniger zentral gelegenen Stadtteilen 55,5%, am Stadtrande 42,1%, auf Dörfern 1,8% Individuen mit einer Inversion in einem Chromosom, während 200 - 500 km nördlich der Stadt sich dieser Chromosomenmutationstypus überhaupt nicht in den Populationen fand. Diese Beispiele, die sich um viele vermehren liessen, mögen genügen.

Mit dieser Feststellung von Mutationen verschiedenster Art in der freien Natur, die den im Experiment erzeugten gleichen, ist natürlich die phylo-

genetische, transspezifische Bedeutung dieser abändernden Vorgänge noch nicht erwiesen, da sie sich alle im intraspezifischen Bereich abspielen. Derartige Realmutationen mögen das „Ausgangsmaterial" für die Rassenbildung sein. Aber selbst dann müssen wir uns darüber klar sein, dass wir auch heute noch nicht in der Lage sind, genau zu beschreiben — trotz zahlreicher und angestrengter Versuche und theoretischer Vorstellungen auf Grund der heutigen Populationsgenetik — und vor allem nicht experimentell festzustellen, wie sich in der freien Natur die Aufspaltung einer Art in Unterarten und Rassen wirklich vollzieht. „Wirklich vollständig", gibt ZIMMERMANN zu, „können wir ...keine ‚Mikrophylogenie', keine Entwicklung zu einer wilden Unterart schildern" (S. 37).

An Modellen für die Entstehung neuer Arten haben wir streng genommen nur die „Allopolyploiden Bastarde". Sie werfen einiges Licht auf das Werden mancher verwandter Arten einer Gattung mit Chromosomenzahlen, die das Vielfache einer Grundzahl darstellen. Die bekannten Beispiele der „Grossen Möven" und der Rassen von „Parus major" dagegen, die den Nachweis erbringen sollen, dass vikariierende Rassen Anfänge neuer Arten seien, sind nicht beobachteter Befund, sondern nur Deutung eines Befunds. Auch die sogenannten „Grenzfälle" zwischen Rasse und Art mit Abänderungen, die auch Arten kennzeichnen, beweisen direkt nur ein Unterschiedlichwerden der Formen innerhalb eines sehr engen Organisationsgefüges, nicht aber, dass auf dem Wege über Rassen neue Arten entstehen, da sich dies bisher der exakten Beobachtung entzog. Goldschmidt lehnt sogar die indirekte Beweiskraft solcher Fälle ab wie überhaupt die These, Rassen seien Arten in nascendo. Es lässt sich deshalb als gesicherter Bestand unseres Wissens lediglich die Aussage machen, das sich die Gliederung von Formkreisen, z.B. einer Art in Unterarten und Rassen, mit Hilfe beobachteter Mutationsphänomene der Gegenwart erklären lässt.

Man versteht, dass bei dieser Lage der Dinge wenig Hoffnung besteht, in absehbarer Zeit das Werden höherer systematischer Kategorien exakt analysieren zu können. Zwar behauptet die neodarwinistische Schule, dass die beobachteten Mutationsphänomene „für lange Zeiträume *auch* die Grundlagen für grössere Entwicklungsabläufe, die Makrophylogenie, darstellen..." (HEBERER S. 93), aber das ist nur eine Annahme, eine Arbeitshypothese, die durchaus berechtigt ist. HEBERER hat nämlich mit Recht darauf hingewiesen, man müsse, um das Werden der organischen Formen zu erklären, „aktualistisch" arbeiten, d.h. man müsse die Vorgänge der Vergangenheit aus denen, die wir gegenwärtig beobachten, verstehen und „die im heutigen Lebewesen gegebenen Anderungsmöglichkeiten auf die Lebewesen der Vorzeit übertragen" (S. 81). Das ist eine Berufung auf das Identitätsprinzip, das Grundaxiom aller historischen Forschung. Es würde tatsächlich diesem Axiom widersprechen, wie ZDANSKY sagt, „wollte man der lebenden Materie der Vergangenheit grundlegende physiologische Möglichkeiten zu erkennen, welche den Organismen heute fehlen" (S. 250). Wir kämen ja auch sonst über Vermutungen nicht hinaus. Es muss deshalb der ernste Versuch unternommen werden, mit Hilfe der uns bisher allein

fassbaren Realmutationen die gewaltigen Wandlungsvorgänge der Stammesgeschichte zu erklären, diese mit jenen zur Deckung zu bringen. Es bleibt einfach keine andere Wahl. Dabei muss man sich aber stets der Situation bewusst bleiben, in die die Forschung bei der Lösung dieser Aufgabe gestellt ist und die DOBZHANSKY mit drei Sätzen umreisst: „A geneticist can approach macroevolutionary phenomena only by inference from the known microevolutionary ones. It ist obviously impossible to reproduce in the laboratory the evolution of, for example, the horse tribe, or for that matter of the genus ‚Drosophila'. All that is possible is to examine the evidence bearing on macroevolution which has been accumulated by paleontologists, and to attempt to decide whether it agrees with the hypothesis that all evolutionary changes are compounded of microevolutionary ones" (S. 17).

Die Realmutationen der Gegenwart lassen sich also mit den Befunden der transspezifischen Evolution „only by inference" bzw. „durch den Versuch zu entscheiden, ob beide zusammenstimmen", zur Deckung bringen, also nur auf indirekte Weise, nicht aber durch direkte Beobachtungen transspezifischer Evolutionsereignisse, wie wir sie in der Entwicklung neuer, stark voneinander abweichender Bau- und Leistungspläne im Verlauf vergangener Erdperioden vor uns haben, die eine Zusammenordnung vieler Einzelvorgänge zu einem neuen harmonischen Ganzen und eine neue Verknüpfung zahlreicher Genwirkketten und das Entstehen von Genen mit neuen Effekten voraussetzt. Für diese eigentlichen Evolutionsphänomene, z.B. für die Entstehung stammesgeschichtlicher Koadaptionen und Synorganisationen und für die Bildung und Umbildung neuer komplexer Organe aus einzelnen Strukturen, fehlen uns die Modelle von Realmutationen. Es wurden weder auf zahlreichen Genen beruhende Komplexmutationen noch eine Summierung von kleinen Mutationsschritten beobachtet, durch die korreliert (d.h. im Sinne der Erreichung eines harmonischen Endresultates) neue Strukturen und komplizierte Apparate, z.B. der raffinierte und sinnvolle Bau eines an sich noch verhältnismässig einfachen Gebildes wie der Vogelfeder oder der ungleich verwickeltere Aufbau des Lichtsinnes mit seiner zentralnervösen Sehorganisation, aus verschiedenen Gewebeelementen zustande kommen. Wir kennen bisher nur den Mutationsprozess, der für jedes einzelne Gen selbständig, mehr oder weniger ohne Rücksicht auf die anderen Gene abläuft. Jedes Gen mutiert in der für es typischen individuellen Rate rein zufallsmässig in nicht korrelierter Weise. Deshalb ist „das Hervorspringen ganz neuer, stark veränderter Bau- und Funktionspläne durch Umordnung der Chromosomenarchitektur... bislang nur eine hypothetische Möglichkeit" (KUHN S. 23).

Auch hat man keine Mutationen beobachtet, die das Phänomen der Differenzierung, d.h. des Ungleichwerden gleichartiger Elemente unter Arbeitsteilung, wie wir es bei den „geglückten Erfindungen" (RENSCH), z.B. bei der Entstehung neuer Zelltypen (Drüsen-, Sinneszellen usw.) oder Gewebe mit spezifischen Leistungen, vor uns haben, erklären bsw. ein Modell dafür abgeben könnten. Blosse Denkmöglichkeiten, sagt REMANE (1952) mit Recht, genügen hier nicht. „Solange nicht der experimentelle Nachweis

vorliegt, dass Differenzierungen und Synorganisationen durch Mutation aufgebaut werden können, muss die Anwendung der Mutationstheorie auf diese Gebiete als unsichere Hypothese betrachtet werden" (S. 370). Desgleichen müssen Behauptungen, dass „das elementare Evolutionsmaterial..., nach unserm heutigen Wissen, ausschliesslich durch die von der experimentellen Genetik untersuchten Mutabilität geliefert" wird, dass Mutationen „allen Anforderungen, die man an das elementare Evolutionsmaterial stellen muss, genügen" und dass „durch Mutationen ...sämtliche Formen von bei den betreffenden Organismen möglichen Merkmals- und Eigenschaftsveränderungen hervorgerufen werden" können (BAUER und TIMOFEEFF-RESSOVSKY S. 383, 405, 363), als unbewiesen abgelehnt werden, auch dann, wenn derartige Sätze in erster Linie in bezug auf die Speziesbildung ausgesprochen wurden. „Eine solche summarische Omnipotenserklärung des Mutationsgeschehens ist", wie REMANE (1948) sagt, „zweifellos voreilig und bedeutet eine Hineinnahme des zu Beweisenden in die Voraussetzung" (S. 32). BAUER und TIMOFEEFF-RESSOVSKY rechnen ja selbst damit, dass sich bei der Anwendung dieser allein beobachteten Mechanismen zur Erklärung der „Makroevolution" und deren Spezialerscheinungen, ja sogar gewisser intraspezifischer Evolutionsvorgänge Erklärungslücken ergeben könnten (BAUER und TIMOFEEFF-RESSOVSKY S. 415).

So liefern die gesamten besprochenen Mutationsarten mit ihren verschiedenartigen, z.T. auffälligen phänotypischen Wirkungen, die durch die Experimentalgenetik bekannt wurden, noch keine breite und tragfähige Grundlage, um den Weg aufzudecken, auf dem sich typenbestimmende Merkmale, Differenzierungen und Synorganisationen entweder in einem grossen Einzelschritt oder in einer Reihe aufeinanderfolgender kleinerer Schritte ausgebildet haben. Das „Integrationsproblem" bleibt auch weiterhin das Zentralproblem bei der kausalen Analyse der Evolutionsphänomene. Dazu stärken die bisherigen Untersuchungen über die Entwicklungsphysiologie mutierter Charaktere „den alten Verdacht, dass die bekannten Realmutationen nur Ausfallserscheinungen oder quantitative Abänderungen bestehender Entwicklungsreaktionen sind; würde sich dieser Verdacht bestätigen, so könnte durch sie niemals die Herausbildung entwicklungsphysiologischer Reaktionsketten in ihrem komplizierten Zusammenspiel, also die chemischen Synorganisationen der Entwicklung, erklärt werden. Wer diese Fähigkeit ohne weiteres den Mutationen zuschreibt, arbeitet mit noch unbewiesenen Voraussetzungen. Doch genügen unsere bisherigen Kenntnisse nicht, um zu behaupten, dass die Realmutationen nur in Ausfall und quantitativen Schwankungen entwicklungsphysiologischer Vorgänge bestehen" (REMANE 1952, S. 369).

Die immer wiederholten Behauptungen, alle Eigenschaften, auch die kompliziertesten Strukturen, hätten sich „aus unscheinbaren Anfängen", „ganz allmählich", „über eine Kette von vielen tausend Generationen", „in vielen kleinen Schritten", „über grosse Reihen auslesebevorteilter Mutationen" entwickelt, sind nur leere und verschleiernde verbale Lösungen, aber keine echten wissenschaftlichen Erklärungen, da sie sich nicht — wenigstens in

einigen Fällen — auf beobachteten und experimentell nachgewiesenen Vorgängen stützen, die exakt und eindeutig zeigen, dass sich durch solche kleinste Schritte tatsächlich raffinierte Anpassungen an besondere Umweltbedingungen und komplizierteste Strukturen und Organe aufbauen können. Wer dazu um die Abhängigkeit jeder wissenschaftlichen Theorienbildung von neuen Eingriffen und Erfahrungen weiss, „der wird", wie PORTMANN (1952) mit Recht hervorhebt, „mit grösster Zurückhaltung jenen Theorien begegnen, die mit dem eben jetzt Erforschten die unabsehbare Fülle des Lebendigen völlig durchschauen, ihren Ursprung, ihre Gestaltwandlungen mit den uns soeben zugänglich gewordenen Mutationen bereits völlig erklären wollen" (S. 27).

Wegen der grossen bestehenden Unsicherheit sehen sich manche Forscher, z. B. HEBERER, zu der vorsichtigen Formulierung veranlasst: „Ob nun allerdings die Erklärung der Mikrophylogenie geeignet ist, das Modell für die Kausalität der riesigen Wandlungen, die im Lauf der Gesamtphylogenie, der ‚Makrophylogenie', vom Beginn des Lebens bis heute zu bilden, ist ein Problem, das zur Zeit zu den schwierigsten und umstrittensten der Phylogenie gehört" (S. 113). Treffender ist wohl das Urteil KUHNS: „In unsern Experimenten haben wir noch kein Modell für die Umbildung von Grundzügen im Bauplan einer Pflanze oder eines Tieres und für die Erwerbung eines neuen zusammengesetzten Organs gefunden, das zu seiner Herstellung und erfolgreichen Leistung das Zusammenwirken zahlreicher Erbfaktoren erfordert. Wir können also für die grossen, in langen geologischen Zeiträumen abgelaufenen geschichtlichen Wandlungen noch nicht unmittelbar die wirkenden Kräfte aufzeigen" (S. 237/38). Oder wie es CARTER formuliert: „I think ...that we have at present no complete parallel in mutation for some of the changes required in the origin of entirely *new* elements of organisations" (S. 332).

Dagegen „scheint es durchaus möglich und sehr wahrscheinlich, dass die Gliederung der Arten in Rassen, die bestimmten Lebensbereichen angepasst sind, und auch die Trennung der Arten durch die Mittel der Mutation, der Isolation und der natürlichen Auslese zustandegekommen sind" (KUHN, S. 236). Also auch hier nur eine hohe *Wahrscheinlichkeit*, aber noch keine Sicherheit, die auf exakter experimenteller Erforschung und Beobachtung beruht. Denn „le domaine expérimentale, et donc le terrain ferme, ne s'étend que jusqu'à la barrière spécifique" (HEUTS 1951, S. 61). Eine Wahrscheinlichkeit, die von GOLDSCHMIDT (1948) aus den früher angegebenen Gründen sogar nur für die rassenbildenden Prozesse zugegeben wird, da er die These der neodarwinistischen Schule: Unterarten oder Rassen seien Arten in nascendo, also die Bedeutung der Realmutationen als alleinige und hinreichende Erklärung auch schon für die Entstehung der Arten, kategorisch ablehnt. „In the material which I studied", sagt er, „I came to the conclusion that this is not the case, nor do I know of any stringent proof for that thesis" (S. 468).

So können wir das Entscheidende noch nicht mit Sicherheit aussagen, dass nämlich die in der Gegenwart beobachteten Abwandlungen und muta-

tiven Vorgänge, die „Realmutationen", *stammesgeschichtlichen* (phylogenetischen) Wert besitzen und deshalb als wirkliche und einzige Modelle für die Organismenentwicklung der vergangenen Erdepochen zu gelten haben. Wir wissen nicht mit Gewissheit, die auf direkter Beobachtung beruht, ob vor unsern Augen eine Evolution oder Phylogenese abläuft, die nichts anderes ist als die Fortsetzung und Weiterführung der transspezifischen Evolution der Vergangenheit. Die Frage: Beobachtete Evolution? muss daher mit Nein beantwortet werden.

Koblenz PAUL OVERHAGE, S.J.

Arbeiten der im Text erwähnten Autoren: H. BAUER und N. W. TIMOFEEFF-RESSOVSKY: *Genetik und Evolutionsforschung bei Tieren*, in: *Evolution der Organismen*, herausg. v. G. HEBERER, Jena 1943. — G. S. CARTER: *The theorie of evolution and the evolution of man*, in: *Anthropology today*, herausg. v. A. L. KROEBER, Chicago 1953. — Th. DOBZHANSKY: *Genetics and the origin of species*, 3. Aufl., New York 1953. — G. v. FRANKENBERG: *Die „Elastizität" der Arten*, Naturwiss. Rundschau 5 (1952). — R. R. GATES: *Polyploidie and the sex chromosomes*, Acta biother. 11 (1953). — R. B. GOLDSCHMIDT: *Ecotype, ecospecies, and macroevolution*, Experientia 4 (1948). — R. B. GOLDSCHMIDT: *Chromosomes and genes*, Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol. 16 (1951). — R. B. GOLDSCHMIDT: *Homoeotic mutants and evolution*, Acta Biotheor., ser. A, 10 (1952/53). — R. B. GOLDSCHMIDT: *Evolution, as viewed by one geneticist*, Amer. Scientist 40 (1952a). — R. B. GOLDSCHMIDT: *Die Lehre von der Vererbung*, 4. Aufl., Berlin 1952b. — G. HEBERER: *Allgemeine Abstammungslehre*, Göttingen 1949. — M. J. HEUTS: *Les théories de l'évolution devant les données expérimentales*, Revue des Quest. Scientifiques (Louvains-Paris), 64 (1951), T. 122, 5. ser. T. 12. — M. J. HEUTS: *Theorien und Tatsachen der Biologischen Evolution*, Zool. Anzeiger, 17. Suppl. Bd (1953). — B. KLATT: *Gedanken zur Zoologie als einer theoretischen Wissenschaft*, Stud. Gen. 7 (1954). — A. KUHN: *Grundriss der Vererbungslehre*, 2. Aufl. Heidelberg 1950. — E. LEHMANN und W. DUPPEL: *Plasmonbegriff und Störungssystem in der Gattung „Epilobium"*, Züchter 20 (1950). — H. MARQUARDT: *Neuere Auffassungen über einige Probleme aus der Pathologie der Kernteilungen*, Naturwiss. 37 (1950). — H. MARQUARDT: *Neue Ergebnisse auf dem Gebiet der Plasmavererbung*, Umschau 52 (1952). — H. MARQUARDT: *Karyotische Vererbung. Kerngesteuerte Vererbungserscheinungen*. Verh. deutsch. Naturfor. u. Ärzte, 97 (1952), Berlin 1953. — P. MICHAELIS: *Über Beseitigung von Entwicklungsstörungen auf dem Wege der Plasmonabänderung*, Züchter 19 (1948/49). — P. MICHAELIS: *Prinzipielles und Problematisches zur Plasmavererbung*, Biol Zentralbl. 68 (1949). — P. MICHAELIS: *Grundzüge der plasmatischen Vererbung*, Math. Naturwiss. Unterricht 2 (1949/50). — P. MICHAELIS: *Wege und Möglichkeiten zur Analyse des plasmatischen Erbgutes*. Biol. Zentralbl. 73 (1954a). — P. MICHAELIS: *Über experimentelle induzierte Plasmonmutationen*. Naturwissenschaft 41 (1954b). — P. MICHAELIS: *Cytoplasmatic inhereditance in Epilobium and its theoretical significance*, Advances in Genetics 6 (1954c). — Fr. OEHLKERS: *Ausserkaryotische Vererbung*, Verh. Ges. deutsch. Naturfor. u. Ärzte, 97 (1952), Berlin 1953. — Fr. OEHLKERS: *Das Leben der Gewächse*, Bd. I, Berlin 1956. — P. OVERHAGE: *Evolution als Hypothese*, Stimmen der Zeit 149 (1951/52). — P. OVERHAGE: *Um die Gewissheit der Evolution*, Linzer Theol. Prakt. Quartalschr. 101 (1953). — A. PORTMANN: *Einführung in die vergleichende Morphologie der Wirbeltiere*. Basel 1948. — A. PORTMANN: *Die werdende Menschheit. Das Ursprungsproblem der Menschheit. Historia Mundi*, Bd. I, herausg. v. F. VALJAVEC, München 1952. — A. REMANE: *Die morphologischen Typen der Mutationen*, Verh. deutsch. Zoologen 1948. — A. REMANE: *Die Grundlagen des Natürlichen Systems, der Vergleichenden Anatomie und der Phylogenetik*, Leipzig 1952. — H. ROSS: *Plasmonbedingte gerichtete Erbvariation an Seitentrieben, Ausläufern und Rosetten von*

„*Epilobium*"-*Bastarden,* Naturwiss. 33 (1946). — F. SCHWANITZ: *Grossmutationen. Ein wichtiger Faktor in der stammesgeschichtlichen Entwicklung,* Umschau 56 (1956). — G. G. SIMPSON: *Zeitmasse und Ablaufformen der Evolution,* Göttingen 1951. — G. G. SIMPSON: *The major features of evolution,* New York 1953. — G. L. STEBBINS jr.: *Variation and evolution in plants,* New York 1951. — H. STUBBE: *Über einige theoretische und praktische Fragen der Mutationsforschung, Abh. Sächs. Akad. Wiss. Leipzig, 47* (1952). — Ph. V. TOBIAS: *Trends in the evolution of mammalian chromosomes,* S. African. Jour. Sci. 50 (1953). — L. v. UBISCH: *Die Bedeutung von Metamorphose, Generationswechsel und Polymorphismus für die Abstammungslehre,* Zool. Anzeiger 17. Suppl. Bd. (1953). — M. J. A. WHITE: *Animal Zytologie and Evolution,* 2. Aufl., Cambridge 1954. — R. ZDANSKY: *Die analogisierenden Parallelismen der Phylogenie,* Wissenschaft u. Weltbild 6 (1953). — W. ZIMMERMANN: *Grundfragen der Evolution,* Frankfurt 1948.

DE MANUSCRIPTEN VAN DE KLEINE THERESIA EN HAAR SPIRITUALITEIT *)

Met betrekking tot de juiste leer van de kleine Theresia was er in de laatste jaren enige rumor in casa te constateren. Gerede aanleiding daartoe gaf vooral André COMBES met zijn persoonlijk sterk geprononceerde historische methode, die in zijn laatste werken meer bijzonder tot uiting kwam. (Voor een kritische bespreking van diens opvatting vergelijk *Bijdragen* 1954 blz. 421-424.) Door talrijke reacties ontstond er enige deining. Daardoor gevoelden de intelectuële geïnteresseerden een groeiend verlangen van Theresia's geschriften in ongewijzigde vorm kennis te nemen. Op Mère Agnès de Jésus, die in deze tere en gecompliceerde aangelegenheid in laatste instantie de beslissing te nemen had, werd van verschillende zijden druk uitgeoefend om tot algehele publicatie over te gaan. Bang voor de gevolgen vroeg zij links en rechts om raad, maar durfde uiteindelijk toch niet in bevestigende zin te beslissen. Zij wendde zich zelfs tot de H. Stoel, die ter wille van haar het „Dilata" uitsprak. Toch liet de kwestie haar niet met rust. En op 2 nov. 1950 gaf ze aan de laatste overlevende van Theresia's zusters. Soeur Geneviève de la Sainte-Face, opdracht na haar dood namens haar de editie van de handschriften in hun oorspronkelijke vorm op zich te nemen. Bijna negentig jaar oud stierf Mère Agnès de Jésus op 28 juli 1951. Op 19 sept. 1952 werd door de Congregatie van buitengewone kerkelijke aangelegenheden het „Dilata" opgeheven. Daarna nam op verzoek van de Carmel van Lisieux P. Gabriël a Sancta Maria-Magdalena de taak op zich voor de uitgave zorg te dragen. Door overmaat van werk eerst geremd, werd P. Gabriël reeds op 15 maart 1953 door de dood verrast. Als zijn opvolger voor dit omvangrijk en gewichtig werk werd P. Fr. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE O.C.D. gekozen. Onder diens leiding kwam in dit jaar (1956) deze uitstekende, ja welhaast ideale uitgave tot stand.

Dat er tussen de oorspronkelijke tekst en de ons bekende gedrukte tekst van „l'Histoire d'une Ame" een groot verschil bestond was sinds lang algemeen bekend. Door de jongste publicaties werd echter de vraag naar de juiste aard van dat verschil meer en meer acuut. Hier kon alleen een radicale oplossing voldoende bevrediging schenken. Dit klemt te meer, als men overweegt, dat de tot nu toe gedrukte tekst feitelijk een door Mère Agnès de

---

*) P. Fr. FRANÇOIS DE SAINTE MARIE O.C.D., *Manuscrits Autobiographiques de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, A 86 fol., B 5 fol., C 36 fol. Tome I *Introduction* 136p.; Tome II *Notes et Tables* 158p.; Tome III *Table des citations* 232p. Les quatre parties réunies dans un emboîtage carton luxe, Office Central de Lisieux, 1956, 18 x 23.5, 9450 frs.

Jésus verzorgde bewerking van het origineel was. Wel had Theresia haar het verlof, ja de opdracht verleend, naar believen weg te laten, toe te voegen en te wijzigen, wat ze zelf wilde. Maar van dit verlof heeft Mère A. d. J., Theresia's „tweede Moeder" en priorin, een nogal ruim gebruik gemaakt. Bij vergelijking blijkt, dat ongeveer een kwart van het origineel is weggelaten en dat wel 7000 verschilpunten zijn aan te wijzen.

Om zo objectief mogelijk te werk te gaan heeft de auteur zijn taak niet licht opgevat. Hierbij stelde hij zich namelijk het volgende tot doel:

de tekst in zijn historische contekst te plaatsen; hem te geven zoals hij feitelijk is; eventueel te achterhalen hoe hij bij de talrijke wijzigingen, die hij onderging, vroeger was; korte, niet te zeer belastende, verklaringen er aan toe te voegen; opmerkingen van schriftkundigen te benutten; de nodige of nuttige lijsten, tabellen en citaten voor het praktisch gebruik te verschaffen.

Onbeperkt heeft P. Fr. François de Sainte-Marie de ter zake dienstige documenten van de Carmel van Lisieux kunnen inzien en doorsnuffelen. Om het aangegeven doel zo objectief mogelijk te verwezenlijken heeft men zich bij de bewerking naar best vermogen van een persoonlijk oordeel en van subjectieve suggesties onthouden.

Voor dit groots opgezette en moeizaam werk — een waar monnikenwerk — werd hulp verleend door „l'Institut Carmélitain de Notre-Dame de Vie", door de Dominicanessen van Châtenay-Malabry, door de Carmel van Boulogne-sur-Seine en door mejuffrouw Anna Green.

Het „Maison Draeger" zorgde voor een uitmuntende photocopie en voor een kunstvolle uitgave van de drie begeleidende werken.

Tot een juiste voorlichting menen we nu het best te doen de inhoud, van korte kanttekeningen voorzien, te laten volgen.

Tome I, „Introduction" getiteld, begint met een overzicht van Theresia's eigen geschriften. Deze zijn: het manuscript A door Theresia in opdracht van Mère Agnès de Jésus in 1895 geschreven en tot haar gericht. Dit komt overeen met de eerste acht hoofdstukken van de bekende „Histoire d'une Ame"; het manuscript B in 1896 op verzoek van haar zuster „Soeur Marie du Sacré-Coeur" opgesteld. Dit leverde het elfde hoofdstuk van l'Histoire; het manuscript C in 1897 in opdracht van Mère Marie de Gonzague opgesteld. Hiermee komen overeen het negende en tiende hoofdstuk van l'Histoire.

Theresia's brieven, in 1948 door A. Combes uitgegeven.

58 gedichten als spontane uitingen des harten, waarbij de regels van de prosodie niet al te angstvallig zijn in acht genomen.

8 kleine toneelstukjes, gelegenheidsstukjes.

Verschillende gebeden waaronder „l'Acte d'offrande à l'Amour Miséricordieux" en enkele kleine geschriften.

Bij gelegenheid van het proces van de zaligverklaring en heiligverklaring zijn van het een en ander canonische en extra-canonische copieën vervaar-

digd. Van Theresia's manuscripten zijn, vaak met ruime veranderingen, in boekvorm verschenen l'Histoire d'une Ame, haar brieven etc.

In de laatste maanden werden door Mère Agnès de Jésus Theresia's uitingen opgetekend en later in de vorm van „Novissima Verba" gepubliceerd, terwijl Soeur Geneviève de la Sainte Face haar gegevens als „Conseils et Souvenirs" in het licht gaf.

Behalve het vermelde stonden aan de auteur natuurlijk ook nog de processtukken en de familiestukken ten dienste.

In het eerste hoofdstuk van de persoonlijke inleiding treedt de schrijver meer in bijzonderheden met betrekking tot de wijze van ontstaan der drie manuscripten.

In het tweede hoofdstuk vernemen wij, dat ze in hoofdzaak familieherinneringen bevatten, op aanvraag en in opdracht van anderen geschreven. Inderdad zijn het „cahiers d'obéissance", uit gehoorzaamheid geschreven, zonder enige literaire praetentie, vlot uit de pen gevloeid zoals het hart aan Theresia ingaf.

Als fundamentele themata bevatten de manuscripten „l'histoire d'une âme", de zang van Gods barmhartigheden en de lentegeschiedenis van een blank bloempje. Aldus betoogt de schrijver met een beroep op Theresia's eigen woorden.

Bij het schrijven van de manuscripten A en B heeft Theresia wel niet aan mogelijke latere publicatie gedacht. Met het manuscript C is dat anders gesteld. Hierbij immers ontbrak bij de aanvraag niet een apostolische beweegreden. Gedurende de laatste ziekte echter kwam bij Theresia de gedachte aan eventuële latere publicatie sterk op. Meer dan eens insisteerde zij daarop en die publicatie beschouwde ze toen als een werk van groot belang.

Maar ook begreep ze, dat haar eigen scripta niet persklaar waren en daarom gaf ze aan Mère Agnès de Jésus „plein pouvoir" om, alwaar ze dat nodig achtte, wijzigingen aan te brengen. Zodoende gaf Theresia dus bij voorbaat haar „fiat" voor de gedrukte „Histoire d'une Ame", die feitelijk — en achteraf beschouwd waarschijnlijk gelukkig — een nogal vrije bewerking is van het origineel, door Mère Agnès de Jésus tot stand gekomen.

Toen men echter na Theresia's dood op voorstel van M. Agnès tot publicatie zou overgaan, stelde Mère Marie de Gonzague, destijds priorin, als conditio sine qua non, dat men eerst de tekst zodanig zou wijzigen, dat het scheen alsof het geheel der manuscripten persoonlijk aan haar was gericht. Deze wel onverbiddelijke maar weinig ware, weinig nederige, weinig verstandige eis was wel de hoofdoorzaak van tal van moeilijkheden en van een ware tragiek in de geschiedenis der diverse drukken van „Histoire d'une Ame". Dientengevolge moesten ook, om erger te voorkomen, in Theresia's manuscripten tal van wijzigingen worden aangebracht.

Hoe men uiteindelijk tot de huidige publicatie is overgegaan, werd boven reeds vermeld.

Door Theresia zelf werden tal van woorden geradeerd, gecorrigeerd of toegevoegd; andere wijzigingen bleken nodig ter wille van de nieuwe ge-

adresseerde, M. Marie de Gonzague. Verder werden nog enkele schrijffouten verbeterd. Het een en ander had tot gevolg, dat wel duizend, meestal kleine, veranderingen in de oorspronkelijke tekst werden aangebracht.

Intussen is door toedoen van Soeur Marie du Sacré-Coeur en haar medezusters en door de hulp van schriftkundigen, die de beste moderne hulpmiddelen konden benutten, de oorspronkelijke tekst praktisch geheel hersteld.

Op het einde van Tome I vindt men een omvangrijke lijst der passages van de manuscripten, die in „Histoire d'une Ame" (ed. 1955) ontbreken.

Tome II „Notes et Tables".

Volgens haar eigen getuigenis kon Theresia over een goed geheugen beschikken. Intussen waren de verhaalde feiten vaak zo lang geleden en de omstandigheden bij het schrijven gewoonlijk zo ongunstig, dat historische en chronologische vergissingen en fouten wel niet konden uitblijven.

Ook werden personen en feiten in de manuscripten dikwijls slechts terloops vermeld, zodat zonder andere gegevens plaats en tijd, bepaalde familierelaties, karaktertrekken en omstandigheden voor de belangstellende lezer onbekend blijven. Daardoor ontbreekt soms een duidelijke achtergrond voor het verhaal.

Er bestaat derhalve een kritisch probleem om de begane vergissingen te herstellen en een historisch probleem om de onmisbare entourage vast te stellen. Door de goed gedocumenteerde noten, aan de verschillende passages der manuscripten toegevoegd, vindt zowel het kritisch als het historisch probleem een waarlijk bevredigende oplossing.

Twee eminente deskundigen, de heren TRILLAT en MICHAUD, hebben naar best vermogen getracht het ontbrekende in de manuscripten aan te vullen en de tekst in zijn oorspronkelijke gaafheid te herstellen. En over het algemeen zijn ze hierin uitstekend geslaagd.

Dan volgen verschillende tabellen, met name: een analyse en gedetailleerde inhoudsopgave der manuscripten; een chronologie van de voornaamste gebeurtenissen uit Theresia's leven; een lijst van Theresia's medezusters in de Carmel van Lisieux met enkele hoofddata; een lijst der benutte schriftuurteksten (gezien Theresia's leven en leer is het wel opvallend, dat ze in de manuscripten weinig of geen gebruik heeft gemaakt van Mt. 5, 1-12; 6, 10-15; 6,34; 18, 1-4; 28, 18-20; Lc. 1 en 2; J. 1, 1-18; 6, 48-59; 14; 15, 1-7; 20; Eph.; Col.; Petr. 1 en II; I J.; Apoc. 21 en 22); een lijst van de citaten van St. Jan v. h. Kruis en van de Navolging van Christus, in de manuscripten benut; een lijst van personen en plaatsen aldaar vermeld.

De overige indices hebben betrekking op de aan de manuscripten hier toegevoegde verklarende werken.

Tome III „Table des citations".

Dit laatste deel bestaat geheel uit citaten, waarin bepaalde trefwoorden voorkomen. Bij aandachtige beschouwing krijgt men de indruk, dat de

1500 woorden met zorg gekozen zijn. Als de belangrijkste zou ik willen noteren in alphabetische volgorde: âme, amour, charité, ciel, coeur, confiance, désir, Dieu, grâce, Jésus, mère, miséricorde, nature, oraison, papa, pauvre, père, petit, saint, souffrance, voie. ,

Uit de citaten blijkt al spoedig, dat Theresia eenzelfde woord niet steeds in stereotiepe zin bezigt. Overigens bevat deze citatenlijst een gemakkelijk middel om bepaalde aspecten van Theresia's leer te belichten. Opvallend bijvoorbeeld is het veelvuldig gebruik van het woord „amour" in het handschrift A en B in tegenstelling met C, terwijl het woord „charité" in A en B slechts een enkele keer, in C zeer dikwijls voorkomt.

De photocopieën van de manuscripten zijn prachtig geslaagd. Hier is wel aan technisch kunnen zo goed als het uiterste bereikt. En door Theresia's duidelijk handschrift is doorgaans de tekst vlot leesbaar. Slechts een enkele keer rijst er twijfel, maar ook dan kan men met enige inspanning de tekst steeds goed identificeren.

Op gevaar af door simplificatie de rijke inhoud te kort te doen zou ik *de kern van Theresia's leven en leer*, die onafscheidelijk verbonden zijn, aldus willen aangeven:

Vanaf haar prille jeugd is het bovennatuurlijk karakter van Theresia's leven ongewoon sterk tot uiting gekomen. Gedurende haar aards bestaan ontwikkelde zich dat goddelijk leven door Gods overvloedige genade, zo trouw beantwoord, wondersnel. In het diep besef van eigen onvermogen was haar blijvend ideaal Gods wil te doen uit zuivere liefde. Het stond bij haar vast, dat het énige goed is: God te beminnen en arm te zijn van geest. In haar zo spontane lofzang van God vormt de nederigheid wel de grondtoon met de liefde tot dominant. En daarbij is de ware naastenliefde de waarborg voor de echtheid der liefde van God. Haar streven naar heiligheid kent geen grenzen, omdat zij zich sinds haar jeugd daartoe geroepen achtte. En heilig zijn betekent voor haar: zichzelf te verlaten, zich, in het bewustzijn van eigen zwakheid, als kind vol vertrouwen over te geven aan de barmhartige liefde van God, die onze goede Vader is. En het zich bij de opgang naar de Vader in lijden en verblijden door Jesus te laten trekken en dragen noemt zij haar kleine, rechte, korte en nieuwe weg.

Behalve het kernprobleem rijzen er bij de aandachtige lezer der manuscripten nog tal van bijkwesties als: Waarom acht zij het lijden noodzakelijk voor een vruchtbaar apostolaat? Waarom en in welke mate is bij Theresia de natuur een symbool van de bovennatuur? Hoe is de verhouding van natuur en bovennatuur in Theresia's leven? Heeft de geestelijk zo ontwikkelde schrijfster haar jeugdgeschiedenis in alle opzichten steeds juist weergegeven? Hoe is de associatie van de gedachten in de loop van Theresia's verhaal? (Dit zou — zo komt het me voor — tot nadere kennis van Theresia's psyche en bovennatuurijk leven een zeer vruchtbaar onderzoek kunnen zijn.) Welke woorden zijn onderstreept en in welk zinsverband? Hoe spreekt ze Jesus aan? met tu? met Vous? En waarom heeft ze dikwijls tu door Vous

vervangen? Hoe hoog was haar eerbied en volgzaamheid tegenover het gezag? En zo zou men nog meer vragen kunnen stellen.

Uit het voorgaande blijkt wel, dat de publicatie der handschriften in photocopie met zo ruime verklaring aan een gelukkig initiatief te danken is. Daarmee dan ook onze volledige instemming, daarvoor onze hartelijke dank! *Voor wetenschappelijk onderzoek op dit terrein is ons hier stellig veel kostbaar en onvervangbaar materiaal verschaft.*

Toch rest er een kleine persoonlijke wens. Zou het niet mogelijk zijn de tekst van de manuscripten praktisch ongewijzigd (met slechts hier en daar een minimale correctie of beter nog geheel ongewijzigd en met noten voorzien) in druk te laten verschijnen? Daarbij zou men de inhoud in margine kort kunnen aangeven.

Zou een dergelijke populaire en goedkope editie niet een zeer geschikt middel kunnen zijn tot een vruchtbaar apostolaat?

Maastricht P. PLOUMEN, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Francesco SPADAFORA, *Dizionario Biblico*, Roma, Casa Editrice Studium, 1955, 16 x 22, 615 blz., geb. L 4.000.

Als men moet afgaan op dit „bijbels woordenboek", dat vooral inleidingskwesties en theologische vragen behandelt (van de 500 trefwoorden zijn er 200 over 80 theologische „thema's"), is de „triomf van de *scuola larga*" waarvan melding gemaakt wordt (342) niet sterk doorgedrongen in Italië. In elk geval is de geest van deze publicatie ontstellend conservatief. Dit blijkt o.m. uit de onverantwoorde houding tegenover niet-katholieke exegeten: het epitheton „rationalist" wordt zonder de minste discretie toegepast op mensen als Th. Zahn (328), R. Kittel (475) of A. Causse (475); beoordelingen als „il pettegolezzo critico" (372) of „putido razionalismo" (206) of „si copre di ridicolo" (81) zijn op zijn minst misplaatst. Daarenboven kan men, op het rijtje af, alle verouderde posities der behoudsgezinde school terugvinden: Eva is genomen van een stuk uit Adam's lichaam (6); er is geen reden om er aan te twijfelen dat God Adam's lichaam schiep uit een anorganische stof (7); Dn 7 is natuurlijk „voorspelling" (34); Chaine's verklaring van de Babeltoren als folkloristisch motief ter illustratie van een theologische these wordt niet aanvaard (69); het spreken van Balaam's ezelin (Nm 22, 22-25) berust op wonderbare verklaring van de „natuurlijke kreet" van het dier (73); Bar wordt natuurlijk ten tijde van Jr geplaatst (75); bij de behandeling van het loofhuttenfeest wordt de hypothese van S. Mowinckel evident doodgezwegen (106); de naam *Daniël* heeft natuurlijk niets te maken met de ugaristische *Dan'el* (143); Dt is zonder meer van Mozes, en heel het kritische probleem daaromtrent wordt geïgnoreerd (155); de zondvloed had ongeveer 100.000 jaar geleden plaats (162; 256) en er bestaat geen reden om het ethnologisch universalisme af te wijzen (ibid.); de wonderen van Eliseüs vormen niet het minste probleem (201); Gn 1-11 werd door Mozes geschreven in de XVde eeuw v. C., nadat de inhoud van die hoofdstukken aan Abraham was *geopenbaard* geworden (256); er zijn natuurlijk geen twee redacties in Jdc (302); het Isaiasboek is van één enkele auteur (333; 477); Osee kreeg van Jahweh een positief bevel om een prostituée te huwen (422); dat Noë op 950-jarige leeftijd stierf vormt geen probleem (416); het proto-evangelie spreekt van de „Onbevlekte, onze Medeverlosseres" in „letterlijke eminente zin" (480); 1 Kor 3, 11-15 geeft een geldend argument voor het vagevuur (483); bij de verhalen over Samson wordt geen gewag gemaakt over de historiciteit (530); voor de bekoringen van Christus acht men het niet nodig het probleem der historiciteit te stellen (572).

De afwezigheid van illustratie, het tekort aan overzichtelijkheid der artikelen (er wordt geen gebruik gemaakt van een indeling), het feit dat het werk grotendeels door één enkele schrijver werd opgesteld (de uitgever corrigeert af en toe de bijdragen van zijn sporadische medewerkers, bv. pp. 96; 168; 190; 220; 532) zijn geen aanbevelingen voor dit woordenboek. Massale veroordelingen als „il poligenismo è contrario alla fede" (7; 258) verraden een mentaliteit, waarmede de echte wetenschap niet gediend is.

J. De Fraine.

Concordantie op den Bijbel in de nieuwe vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap, 4, Kampen, J. H. Kok, 18 x 25, *f* 2,50 per aflevering, geb. in linnen stempelband *f* 14,75.

Deze aflevering gaat van het trefwoord „Nardusmirre" tot „stoten". Wij wezen reeds vroeger op ontstaan, methodiek en waarde van deze nieuwe Concordantie: *Bijdragen* 15 (1954) 316. Dit werk werd trouwens onontbeerlijk, omdat in hervormde kringen de Nieuwe Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap meer en meer de plaats gaat innemen van de Statenbijbel.

P. F.

Frank W. MOYLE, *About the Bible*, London, Geoffrey Bless, 1956, 14 x 22, X + 182 blz., geb. 16/.

Deze serie van 16 korte opstellen over bijbelse onderwerpen behandelt problemen uit het Oud en het Nieuw Testament, o.m. de betekenis van de boeken Ruth (protest tegen Esdras'

politiek aangaande de gemengde huwelijken), Job (tegen de vergeldingsleer) of Jonas (een „allegorie", waarbij „de grote vis" als Babylon wordt geduid: 55), de zin van de Psalmen of van de Prediker, de levenswaarde der vier Evangeliën en der Paulinische brieven. De geest waarin deze opstellen zijn geschreven is wel apostolisch goed bedoeld (de auteur is anglikaans dominee en wil de Bijbel doen leven voor een ontkerstende gemeente); doch anderzijds tamelijk liberaal en onverenigbaar met de katholieke visie op deze vragen. De apostolische bedoeling komt o.m. tot uiting in niet onaardige moralizerende toepassingen: de hedendaagse verafgoding van de sport is een moderne versie van het beeldenverbod (18), de „meest dodelijke" van de doodzonden is de menselijke hoogmoed (48), mediteren is gelijk aan fotografie doen (scherp zetten, exposeren, ontwikkelen: 72). De liberale tendenz (54; 130) openbaart zich in de polemiek tegen het „letterlijk begrijpen der bijbelteksten" (VIII; 53; 110; 156), der mirakel-verhalen (105; 110; 116: alles speelt zich af in de „geest van de mensen"), zelfs van de Verrijzenis (117; 165). Het verhaal der Emmaüs-gangers verzinnebeeldt de tegenwoordigheid van Christus door de NT-ische Schriften (140); de zin van het wijnwonder te Kana komt neer op de overtuiging dat „het levend water" van Christus' leer in de grond „de beste wijn" is (157; 159); de opwekking van Lazarus is een „allegorie" (162); de Transfiguratie is een verschijnen van de „geesten" van Mozes en Elias (175).

In verband met het OT worden de (gedeeltelijk sinds lang vergeten) stellingen opgehaald van het laattijdig optreden van het religieuze individualisme (10; 26; 28; 41; 59; 94; Is 53 wordt nog collectief geduid), van het kras primitivisme in Israël (19), van de verwerping door de profeten van de ganse offerpraktijk (64; 87) en van de „priesterlijke observantie-religie" (65; 108; 137: het vasten in de „niet-gereformeerde" christelijke kerken; 157), van het „fanatiek nationalisme" of zelfs van de „godslastering" der vloekpsalmen (57; 70). Het „is niet te bewijzen" dat er Davidspsalmen zijn (62); Spr dateert uit de tijd van Pred (81); de anthropomorphismen zijn een „kinderlijke uitbeelding" van God (14) in plaats van poëtische beeldspraak om Gods nabijheid te suggereren; de vergeldingsleer heet „belachelijk" (44; op p. 87 wordt toch toegegeven dat ze „een greintje waarheid" bevat). Voor het NT wordt „omtrent bijna elk detail" van de Evangelie-verhalen zekerheid geloochend (106; 149); Jezus, de „Man van Nazareth" (112) is „de oudste zoon van Jozef" (107; 109; 115; 131); Is 7, 14 betekent zelfs bij Mt niets meer dan een normale geboorte (114); de Bergrede bezit geen practische betekenis, het gaat slechts om een (onbereikbaar) ideaal (122; 123); het Christendom bestaat slechts in het feit dat men zich, gelijk Jezus, „zoon van God" gevoelt (124; Harnack wordt geciteerd); de „verlosser" van Lc 2, 11 wordt in verband gebracht met de „Heilbringer" der mysterie-godsdiensten (131). Indien de „orthodoxie" in de Anglikaanse Kerk (zoals S. aanvoert in het geval van het al of niet aanvaarden der maagdelijke geboorte: 116: „sinds 1938") met dergelijke middelen moet verdedigd worden, dan is het inderdaad zeer erg met het „christelijk" karakter van die orthodoxie gesteld.

Een enkele maal is niet alleen de interpretatie van de S. te verwerpen, maar is er een positieve fout in zijn betoog ingeslopen. De woorden *lo' 'ammi* kunnen bezwaarlijk betekenen „no *child* of mine" (22); de titel *Qoheleth* kan zeker niet weergegeven worden door „de Professor" (75); de Godsnaam *Jehovah* moet toch beslist geweerd worden (76); de Aramese uitdrukking *Maranatha* is niet goed vertaald door „The Lord is near" (102); het is volkomen onbewijsbaar dat Lc 1, 1-4 zou slaan op de bekende apocriefe Evangeliën (104); Lucas rond 80 plaats gaat absoluut niet op (gezien zijn auteurschap van Hand, die volgen op het Evangelie) (131); het *katephilêsen* van Lc 15, 20 kan onmogelijk vertaald worden door „he could not stop kissing", aangezien er precies een aorist staat en geen praesens (137).

J. De Fraine.

L. H. Vincent O.P., avec la collaboration graphique du P. A.-M. Steve O.P., *Jérusalem de l'Ancien Testament, Recherches d'archéologie et d'histoire,* Tome II, 2e Partie, *Le Temple,* 3e Partie, *Evolution historique et monumentale de la Ville,* Paris, J. Gabalda et Cie, 1956, 23 x 29, blz. XIII tot XVII, 373 tot 809, platen 111 tot 214 en CI tot CXLIX, waarvan één in kleur, ing. in kartonnen foudraal, 11.500 Fr. frs. + aangetekend voor buitenland 300 Fr. frs.

Met deze tweede monumentale band sluit P. Vincent O.P. een werk af waaraan hij bijna een halve eeuw gewijd heeft. In 1912 immers verscheen een voorbereidend fascikel getiteld *Jérusalem Antique,* waarin de problemen behandeld werden van algemene topografie; tussen 1914 en 1926 liet P. Vincent, met de medewerking van P. Abel, onder de titel *Jérusalem Nouvelle,* de archaeologische geschiedenis verschijnen van de „heilige stad" sinds de stichting van *Aelia Capitolina* (135 na C.) tot op onze dagen. In deze band worden twee onderwerpen behandeld: de tempel in zijn opeenvolgende vormen (Salomon; Herodes; Ezekiël; het Misjna-traktaat *Middot*) tot aan de huidige vorm van het *Haram es-serif*

(„het edele heiligdom"), en de ontwikkeling der bouwwerken in Jerusalem vanaf de praehistorie tot aan de vernietiging der stad in 135 na C. (van de aanvang tot David; van David tot de ballingschap; van het herstel na de ballingschap tot Herodes; van Herodes tot de eerste opstand en de belegering in 70 na C., van 70 tot 135 na C.). Zo sluit deze band de meest volledige *summa* af die er over de stad Jerusalem van archaeologisch standpunt uit bestaat. De waarde van dit levenswerk is nog verhoogd door een overvloedige grafische documentatie (in deze band alleen 113 tekeningen of afbeeldingen in de tekst, en 48 buiten de tekst op afzonderlijke platen). Het is wel enigszins jammer dat P. Vincent (zoals hij in de inleiding schrijft) niet meer belang gehecht heeft aan het opmaken van uitvoerige indices: de „tafel der voornaamste behandelde onderwerpen" is vrij mager uitgevallen.

Het is onmogelijk in detail in te gaan op de uiterst rijke stof die in dit groots opgezet en technisch perfect verwezenlijkt boek werd verwerkt. Bijna op elke bladzijde worden excursussen geboden over allerlei onderwerpen, die met de archaeologie verband houden; zo bv. over het semietisch heiligdom in het algemeen (375-80), over Morgenstern's hypothese van een zonnecultus te Jerusalem (410; men vraagt zich af waarom S. meer vertrouwen schenkt aan de even extravagante opinie van Nyberg over het bestaan van een zogenaamde god *'Al,* op p. 613 n. 1), tot aan de (uiterst) summiere vermelding van de *Qumran*-vondsten (722). Enigszins vreemd is P. Vincent's konsekwente transscriptie van de semietische klank *U* door de Franse tweeklank *ou* (377: *Enkidou;* 378: *Ougarit;* 421: *ziggourat;* 782: *Mourabba'at).*

J. De Fraine.

Aubrey R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel,* London, Cardiff University of Wales Press, 1955, 14 x 21.5, 154 blz., geb. 12/6.

Deze korte maar inhoudzware studie wil de liturgische functie belichten van de Judese koning in de cultus van Jerusalem's rijkstempel. Uitgaande van de middelaarsrol van de vorst uit het Davidische koningshuis, waardoor deze het kanaal is der goddelijke genade, zoekt S. vast te leggen welke rol de vorst moet gespeeld hebben in de cultus van Jahweh-Koning, die door David vanuit de Jeboesitische traditie van Jerusalem overgenomen werd (46; 55). S. meent dat die cultus de vorm had van een „ritueel drama", waardoor de overwinning van de „Hoogste God" (of de „levende God") op de „Dood" werd verzinnebeeld. In dit drama zou de koning een belangrijke leidersrol gespeeld hebben. Bij het „reconstrueren" (III; 128) van het algemeen schema („pattern") van dit ritueel drama maakt S. vooral gebruik van de Psalmliteratuur, vooral de zogenaamde „koningspsalmen" (Gunkel; Mowinckel).

Bij de lezing van dit belangwekkende boek ontkomt men niet aan de indruk dat Prof. A. Johnson bewust een tussenpositie heeft willen innemen tussen de rabiate „patternists" enerzijds en de verdedigers van een specifiek Israëlitische godsdienstopvatting anderzijds. Blijkbaar wil hij de geit en de kool beide sparen. Overal ziet hij het dooreen-geweven-zijn van de Hebreeuwse en de Kananese culturen (69); voor een groot aantal psalmen toont hij aan hoe de „erfenis van Kanaan" (61) omgeïnterpreteerd werd in termen van het Israëlitische verbonds-begrip. Doch anderzijds blijft hij toch veel (o.i. te veel) waarde hechten aan de „imaginatieve schildering" (131), door middel van Kananese symboliek, van de bij uitstek historische affirmaties, zoals die in Israëls gewijde boeken voorkomen. De gehele reconstructie van het ritueel feestdrama berust op de Kananese „inkleding"; doch hierbij wordt al te zeer uit het oog verloren dat die inkleding vaak katachretisch kan zijn, en in elk geval niet *per se* een rituele (herhaalbare) viering hoeft te onderstellen.

Zo komt het dat dit boek een aantal uitstekende vaststellingen bevat, zoals bv. over het functioneel-goddelijk aspect van de koning (het koningsambt brengt hem in de sfeer van God: 20; Ps 45, 7 is een vergelijking: 27 n. 1), dat zeer goed samengaat met zijn „nederig" (18), „essentieel menselijk" karakter (26; 27) van „primus inter pares" (27). Zeer juist lijkt ons ook de verklaring van het „Dominus regnat" als slaande op Jahweh's eeuwigdurend (niet cyclisch te vernieuwen) koningschap (68), waaraan de menselijke vorst trouwens deelheeft (104 n.). Minder aanvaardbaar lijken ons de volgende punten. S. maakt geen onderscheid tussen de „Messias" als de regerende koning en de „Messias" als transcendente Davidide (87: „the Davidic king or the Messiah"; 103; 116); dit onderscheid is toch noodzakelijk, als men bedenkt dat de „koningspsalmen" in het liederboek van de tweede tempel werden opgenomen, niet omdat ze handelden over de aardse koning, maar omdat ze betrokken werden op de komende transcendente Messias. Verder lijkt het overdreven de scheppingsidee als een Kananees erfgoed voor te stellen (128), of de middelaarspositie van de koning te bestempelen met de naam „priesterschap" (126; op p. 12 wordt de koning „priester" genoemd omdat hij bij offers en gebeden aan het hoofd van de publieke eredienst optreedt, of zelfs omdat hij de organisatie van de cultus superviseert).

Het is jammer dat S. geen rekening houdt met het boek van de recensent over *L'Aspect religieux de la royauté israélite* (Rome, 1954) waar dit op pp. 309-339 precies protesteert tegen de benaming „priester" in verband met de koning.

Naast vele goede bemerkingen treffen ons in dit boek een aantal hobby's van de auteur, zoals zijn opvattingen over de rol der „cultische profeten" (19; 60; 120) of over de vernieuwing der „vitaliteit" door de overwinning op de „Dood" (deze quasi-verpersoonlijking van de „aartsvijand" wordt geconstrueerd uit psalmteksten als Ps 68, 26 op p. 74, Ps 97, 11 op p. 89, Ps 48, 15 op p. 81, Ps 18, 5 op p. 107-8). De aangewende methode is soms vrij betwistbaar: uit de identiteit van bepaalde formules wordt de identiteit gepostuleerd van de inhoud: de term „de stromen" wordt, ongeacht de contekst (hiertegen protesteert S. zelf elders: p. 70 n. 1; 75 n. 3; 81 n. 1) en ongeacht de evolutie in de tijd (vgl. p. 33), steeds verklaard als „de kosmische zee" (9: Ps 72, 8; 24: Ps 89, 26); de term „de Hoogste God" wijst *per se* op de actuele cultusviering van de „Jeboesitische" cultus in Jerusalem (66); overal waar men een processie kan vermoeden, zou er sprake moeten zijn van het éne ritueel drama waar S. naar op zoek is (63: Ps 24; 79: Ps 48, 9; 80: Ps 48, 10; 94: Ps 84).

Indien het de recensent toegelaten is op een persoonlijke aanval van S. op hem te antwoorden (cfr. 114 n. 2), moge het volstaan het volgende op te merken. Volgens Prof. Johnson zou er een contradictie liggen in *L'Aspect religieux de la royauté israélite* p. 334 n. 6 (waar getwijfeld wordt aan het feit dat de koning spreekt in Ps 118) en p. 338 n. 8 (waar geaffirmeerd wordt dat dit wel degelijk het geval is). Prof. Johnson vergeet echter twee zaken: op p. 334 n. 6 van mijn boek valt mijn bemerking over „zonder blikken of blozen beweren" niet zozeer op het feit dat de koning spreekt, dan wel op de onderstelling van Prof. Johnson dat de post-exilische editie der psalmen de vermelding van de koning zou geschrapt hebben, wat inderdaad een gewaagde bewering is en blijft. Daarenboven vergeet Prof. Johnson te vermelden dat, zo ik de koning de woorden van Ps 118, 10 in de mond leg, dat gebeurt in uitdrukkelijke aansluiting bij A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible* (p. 158). — Dit uiterst interessant boek zal ongetwijfeld zeer veel dienst bewijzen, vooral dank zij een vierdubbele index (onderwerpen; auteurs; Schriftplaatsen en Hebreeuwse wendingen).

J. De Fraine.

H. H. Rowley, *The Faith of Israel, Aspects of Old Testament Thought, The James Sprunt Lectures delivered at Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, 1955,* London, SCM Press, 1956, 14.3 x 22.3, 220 blz., geb. 18/.

De auteur van deze reeks colleges, verleden jaar in Richmond (Virginia, USA) gegeven, noemt zijn boek een werk van vulgarisatie aangepast aan de „more general reader" (10). In werkelijkheid biedt Prof. Rowley hier nogmaals (cfr 136) een prachtige synthese van zijn visie op het OT. Achtereenvolgens behandelt hij de voornaamste problemen van het Oud Verbond: de notie van openbaring (in de natuur, in orakels of dromen, in het profetisme), de natuur van God (het „impliciet" monotheïsme), de natuur en de behoeftigheid van de mens (grondige kloof tussen God en mens), de verhouding van enkeling tot gemeenschap (de notie van „corporate personality"), de begrippen over het „goede leven" (d.i. het leven met God tot in de kleinste details van het gewone bestaan), de problemen over dood en hiernamaals (laattijdig opduikend in Israël), en ten slotte de idee van „de dag des Heren". Een driedubbele index (onderwerpen, auteurs en teksten) maakt van deze uiterst soliede, hoewel korte „theologie van het OT" een zeer bruikbaar instrument voor een vlugge doch rake informatie (vooral de vele voetnoten, met aanwijzing van overvloedige literatuur, bieden onmiddellijk een absoluut betrouwbare „status quaestionis").

Ofschoon vele zaken, die hier meegedeeld worden, niet volledig nieuw zijn en reeds meermalen door S. werden voorgehouden, is de lezer toch telkens getroffen door onvermoede vues en vondsten. Zo bv. de idee dat het eigenaardige van Israël's openbaringsmedia juist gelegen is in het feit dat iets wonderbaars vooraf voorzegd werd door Jahweh's profeet (40-43), of de nuchtere bemerking (in verband met de Kenieten-hypothese) dat niet zozeer de naam van Jahweh belang heeft dan wel de godsdienst waarin deze naam werd ingeburgerd (54). Tegenover alle extremen is Prof. Rowley op zijn hoede, zelfs waar het stokpaardjes geldt van nauw-verbonden personen (138). Misschien gaat deze voorzichtigheid soms wat al te ver: in zijn verlangen om niemand te kwetsen, neemt Prof. Rowley soms posities in, die men wel enigszins dubbelzinnig moet noemen. Enerzijds beweert hij dat er „veel" uit Kanaan's religie door Israël werd overgenomen (15; 16; 77; 93; 131 n. 2; 162); doch anderzijds wordt deze overdreven bewering voortdurend gecorrigeerd door de schakering: Israël heeft een eigen „kenschetsend" geloof (17; 55), „de godsdienst van het OT" (30) mag niet verward worden met de „volksreligie", men moet rekening houden met „een nieuwe inhoud in oude benamingen" (52; 55; 66; 164). De recensent gaat meer akkoord met deze onontbeerlijke schakering dan met de affirmatie van

gelijkaardigheid tussen Kanaan en Israël: Prof. Rowley trekt terecht zelf de aandacht op het feit dat er in het OT een „krachtdadige veroordeling van veel Kananees religieus bezit" te vinden is (162), en dat „menig element uit Kanaans godsdienst volkomen onverenigbaar is met de geest van Israël's religie" (162). Misschien kon hij met meer klem sommige pogingen afgewezen hebben, die de Israëlietische „feesten en ceremoniën" (162) als „geïntegreerd in Israël's geloof" voorstellen, of die het begrip van het sacrale koningschap als Kananees erfgoed zoeken te funderen.

Aangezien het domein dat in dit boek bestreken wordt, zo groot is, zal het geen verwondering wekken, indien de recensent niet met alles volledig eens is. Is het werpen van het lot noodzakelijk „magisch" (29)? Is het aangewezen „Gods gerechtigheid" als forensisch te beschouwen (65)? Zijn de anthropomorphismen in de H. Schrift louter „aanpassingen aan het menselijk spraakgebruik", en niet veeleer rechtstreeks bedoelde personalistische beeldspraak (75)? Kan men niet zeggen dat de religieuze oplossing van het lijdensprobleem in Job tevens een echt „intellectueel" inzicht verschaft (115)? Zou de patriarchenzegen (bv. in Gn 12) niet meer bevatten dan een reflexief zich spiegelen aan (183)? Kan men voor sommige „koningspsalmen" niet verder gaan dan een „voorhouden aan de regerende vorst van het ideaalbeeld van de koning" (192)?

J. De Fraine.

Jim Alvin Sanders, *Suffering As Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism, (Colgate Rochester Divinity School Bulletin,* 28 (1955) Special Issue), Rochester 20, New York, Colgate Rochester Divinity School, 1955, 15 x 23, 135 blz., ing.

In deze verzorgde monographie wordt uit de vele verklaringen die de Bijbel geeft van het probleem van het lijden (vergelding, openbaring, ondoorgrondelijkheid, eschatologische betekenis) één enkele naar voren gebracht en ontwikkeld: namelijk het aspect van beproeving en vorming dat in de H. Schrift aan het lijden wordt toegekend. Afgezien van de inleiding (hfdst. I) en de „Besluiten" (hfdst. VI) omvat deze monographie vier delen. Hfdst. II geeft een minutieuze lexicographische voorstudie van de termen *jasar/musar, jakah* en *lêqah,* zoals die voorkomen in de profetisch literatuur, in de Pentateuch en de historische boeken, in de Psalmen en in de Wijsheidsteksten. In de tweede afdeling (hfdst. III) wordt aangetoond hoe Jeremias de voornaamste vertegenwoordiger is van de *musar*-leer. De derde afdeling toont aan hoe die leer aanwezig is in de rest van het OT (hfdst. IV), terwijl de laatste afdeling hetzelfde doet voor de na-bijbelse periode (hfdst. V).

Zeer uitvoerig wordt het centraal begrip *musar* belicht. Het gaat om door God gezonden beproeving die tot doel heeft berouw op te wekken (4; 87; 116), en die om die reden als een blijk van Gods goedheid (*hêsêd*) geïnterpreteerd wordt (4; 67; 117). Er is dus sprake van een werkelijke ramp, niet alleen van een bedreiging of een vermaning, ofschoon het lijden ook op anderen kan vallen dan diegenen die door God beleerd moeten worden. Dit is duidelijk in de zending van Jeremias: deze „prins der bijbelse dichters" (168) heeft aan den lijve ervaren dat God hem slechts als zijn dienaar kan gebruiken wanneer hij door de diepste vernedering tot zuivere en nederige ontvankelijkheid voor God gerijpt is (73). Diezelfde leer past Jeremias dan toe op het volk: wegens de zonde komt de straf onvermijdelijk, maar deze straf is door God bedoeld om dat volk te bevrijden van elke hindernis in zijn opgang naar God (in een nieuw verbond) (74).

Men kan zich afvragen of S. soms niet al te ver gaat in zijn overigens zeer gefouilleerde uitbeelding van het vormings- en beproevingslijden (niet alleen in de teksten waarin de hoger vermelde stammen voorkomen, maar in heel wat andere die alleen de idee en niet de term *musar* hebben). Wanneer hij bv. zegt dat een dergelijk lijden soms de indruk inhoudt van een verlaten-zijn door God (73), dan kan dat wel een voorbijgaande indruk zijn, maar die zielehouding lijkt weinig verenigbaar met het grondig vertrouwen dat Gods liefde aan de oorsprong ligt van zijn strafgericht. Niet correct lijkt mij eveneens de bewering dat Jeremias alle hoop zou opgegeven hebben over het berouw van het volk (61). — Over enkele detailpunten kan men redetwisten. Waarom behoorde Jeremias tot de lijn van Ebjatar (46)? Waarom wordt voor de figuur van de *hasseföni* niets gezegd over de louter mythische interpretatie van deze „vijand uit het Noorden" (60 n.)? Is het psychologisch verantwoord te menen dat Jr 30-31 tot het Noordrijk gesproken werd, op grond van de overweging dat Jeremias aan Juda voorhoudt dat haar zuster uit het Noorden beter is dan zij (63)? Over de identificatie van de Ebed Jahweh met Israël zal niet iedereen het eens zijn (75; 118). Is de idee van Jahweh's God-zijn slechts een „bij-product" van de doortocht door de Rode Zee, en niet precies de diepe betekenis van dat (heils)feit (95)?

J. De Fraine.

Martin Buber, *Sehertum, Anfang und Ende,* Köln und Olten, Jakob Hegner, 1955, 11 x 19, 75 blz., geb.

In dit kleine boekje publiceert Martin Buber twee opstellen die verband houden met het

profetisme. In het eerste wordt gehandeld over „Abraham de Ziener" (deze patriarch is *nabi',* d.i. de „bode" die, om Gods naam te verkondigen, begunstigd wordt door zeven „visioenen"), terwijl het tweede het profetisme opponeert aan de apokalyptiek (deze laatste mist het geschiedkundig karakter der „aanspraak Gods" in het konkrete profetenwoord).

Ofschoon vele beschouwingen van de joodse wijsgeer volkomen juist en voor ons aanvaardbaar zijn (bv. wat betreft de „historiciteit" der aartsvaderssagen, of de gerichtheid der bijbelse kosmogonie naar de „ethnogonie", of het verweven-zijn der bijbelse theologie in konkrete verhalen), lijken andere uiteenzettingen minder gelukkig, vooral wegens het ietwat geforceerde der verklaringen. Terwijl enerzijds beweerd wordt dat Abraham de „voorbode is van de geschiedenis van het volk" (25), worden de afwijkingen bij het volk als een „versagen" tegenover het voorbeeld geïnterpreteerd (30). Het *hithallék l^efanaj* van Gn 17, 1 wordt al te praegnant verklaard, als men er een „voor God uitgaan" in ziet (32). Het „proclameren van Jahweh's naam" is anders gekleurd in Ex 33, 19 dan in Gn 21, 23 of Gn 33, 20 (32). Vormt Gn 13, 15 („gans het land dat ge ziet") een *nieuwe* openbaring tegenover Gn 12, 7 („dit land") (37)? De verbinding van *miggén* uit Gn 14, 20 (van de stam *ganan)* met het *magén* uit Gn 15, 1, is bezwaarlijk bedoeld door de uiteindelijke redactor van het boek Genesis (37). Bewijst Gn 15,7 een praegnant „Sehertum" (38)? Het verband tussen Gn 15, 13 (over het verblijf van Israël in Egypte) en Gn 16 (over de „Egyptische" Hagar) is uiterst los (38). Slaat „de weg van God" uit Gn 18, 19 op Gods gedraging zelf (40)? De naamsverandering van Abram in Abraham door het feit dat Jahweh „een letter uit het midden van zijn naam in de naam van Abraham werpt " (39) geeft een typisch voorbeeld van rabbijnse interpretatie, die met de werkelijkheid niets te maken heeft (39). Is het noodzakelijk Gn 22 te verklaren als geschied „auf Gottes Geheiss" (43)?

J. De Fraine.

Martin NOTH, *Gesammelte Studien zum Alten Testament, (Theologische Bücherei,* Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrh., 6), München, Chr. Kaiser, 1957, 14.5 x 21, 305 blz., ing. DM 10.

De uitgevers van de *Theologische Bücherei* hebben er goed aan gedaan deze „kleine Schriften" van de Bonner Professor Martin Noth samen te bundelen; zo zijn deze ten dele zeer verspreide opstellen voor iedereen toegankelijk gemaakt. In het bijzonder zijn vooral twee bijdragen uiterst belangwekkend, Noth's opvattingen nl. over de wet (in de *Königsberger Gelehrten Gesellschaft* 17, 1940, en in de *Bulmerincq-Festschrift* van 1938), en over het *patternism* (het bekend artikel van ZTK 1950 over „Gott, König, Volk im AT"). Rond deze twee hoofdthema's werden andere kleinere bijdragen geschikt, over de betekenis van Jerusalem in de OT-ische overlevering (OTS 8, 1950), over een verbondsritus te Mari met een ezeloffer *(Mélanges Isidore Lévy,* 1955), over de zin van de profetie (naar aanleiding van een formele gelijkenis in een Mari-tekst *(Bonner Akademische Reden* 3, 1949). over de waarde van de apokalyptiek *(Nordrhein.-Westf. Arbeitsgemeinschaft,* 1954), en over de interpretatie van Dn 7, 18 *(Mowinckel-Festschrift,* 1955).

Volgens Noth is de oud-testamentische Wet primair bedoeld als beveiliging van de vaststaande ordening van de twaalf-stammenbond (42); ze is essentieel „Amphiktyonenrecht" (49 n. 79), gecentreerd op de koninklijke rijkstempel te Jerusalem, die als centraal heiligdom fungeert (46). Na de val van Jerusalem in 587 trad een soort tussentijdperk in; men verwachtte „de nieuwe bond" (Jr 31; Ez 37), en behield ondertussen de oude wetten; Esdras legt dan ten slotte de geldigheid van deze overgeleverde wetten vast (105); het „Jodendom" ziet dan in de Wet een „absolute grootheid" (wat volgens Noth een afglijden van de oorspronkelijke zin der wetten, en een „Irrweg" betekent). — Het wil ons voorkomen dat deze interpretatie nogal gekunsteld is, bv. wat betreft de tegenstelling tussen de verwachtingen over „het rijk van David" en de eschatologische ordening der dingen (97 n. 168). Is het wel zo zeker dat de Wet voor late (?) geschriften als Pss 1 of 119 verschijnt als een van Gods personalistisch welbehagen losgemaakte grootheid (112)? Is het wel zeker dat in „de oude wetten" het motief der vergelding (loon voor wetsvervulling, en straf voor wetsverzuim) nog niet aanwezig zou zijn? Men denke bv. aan de formulering van Ex 20, 12: „Eert Uw vader en Uw moeder, opdat ge lang moogt leven hier op aarde". Het lijkt helemaal niet een „Joods verstaan" van het OT te zijn, als men de vergeldingsclause der wetten vaststelt (137 n. 240). Deze vergeldingsleer betekent natuurlijk niet, zoals Noth schijnt te veronderstellen, dat het de mens *vrij* staat de wet te onderhouden of niet, zodat een vrije naleving van de wet een „loon voor een verdienstwerk" (141) zou vergen; het blijft immers altijd vanzelfsprekend, dat alle „zegen" van God en van God alleen verwacht wordt (cfr. p. 168). Maar anderzijds treft ons Gods (genadig) woord als mensen, zodat van ons een menselijk antwoord verwacht wordt (cfr p. 244).

Het opstel over het „patternism" der „Divine-kingship-Schule" (205) van „Engelse en

Skandinavische onderzoekers" (192) bevat een zeer scherp requisitorium tegen de gelijkschakeling van het koningschap in Israël (in zijn drie vormen: Jerusalem, Israël, Juda) met een hypothetisch „oud-oosters" „schema". Terecht protesteert Noth tegen de vaagheid der termen (203 „early semitic"), tegen de al te vlotte argumentatie uit de Amarna-teksten bv. of uit de Noordsyrische inschriften (203; 206). In elk geval wijst Noth de opvatting af van een redactionele uitzuivering der teksten (208): het koningschap hoorde niet van huis uit bij het oude Israël (213; 228), de Israëlitische koning is nooit de „geïncarneerde zoon van God" (222), er bestaan geen werkelijk zekere bewijzen voor het bestaan van een Troonsbestijgingsfeest van Jahweh (215). De recensent kan hiermee volledig akkoord gaan, en staat dus werkelijk niet alleen in zijn kritiek op de Uppsala-geleerden (cfr. J. De Fraine, *L'Aspect religieux de la royauté israélite*, Roma, 1954). J. De Fraine.

S. W. Baron, *Histoire d'Israël, Vie sociale et religieuse*, I, *Des origines jusqu'au début de l'ère chrétienne*, Edition française par V. Nikiprowetzky, *(Sinaï*, Collection des Sources d'Israël), Paris, Presses universitaires de France, 1956, 14 x 19.5, XX + 589 blz. ing. 1.600 Fr. frs.

Deze eerste aflevering van de monumentale *Geschiedenis van Israël*, die door de uit Oostenrijk afkomstige Joodse hoogleraar van *Columbia University* S. W. Baron voor het eerst in 1937, en voor de tweede maal in 1952 werd uitgegeven, beschrijft vooral de economisch-sociale ontwikkeling van het Hebreeuwse volk. De auteur is de mening toegedaan dat er een innige wederzijdse werking bestaat tussen deze sociale krachten en de religieuze overtuigingen van zijn volk (IX; 41). In een inleidend hoofdstuk wordt sterk de nadruk gelegd op het historisch (niet „naturistisch") karakter van Israëls godheid; daarna wordt gewezen op de „hautaine persoonlijkheid van Moses" (54), en op het konings- en profeteninstituut; vervolgens krijgt de VIde eeuw v. Chr. een uitgebreide behandeling, omdat in dit tijdperk de overgang tot het eigenlijk Jodendom wordt voltrokken (cultus van de Wet, ethnisch exclusivisme naast humanitarisme, territoriaal herstel van de *theokratia);* meer dan de helft van het boek wordt daarna besteed aan de expansie van het Jodendom (ofschoon Jerusalem het centrum blijft, komt de Diaspora op, en rijzen de problemen van het hellenisme of van het anti-semitisme). Naast de eigenlijke tekst (die wel eens in herhalingen valt), brengt S. bijna 200 blz. uitvoerige noten, waarin alle belangrijke en recente studies over een massa der behandelde vragen geciteerd, besproken en vaak geresumeerd worden.

In deze zeer interessante Summa van wetenswaardigheden treft de grote gematigdheid en sereniteit waarmede tal van zaken beschouwd worden. Ofschoon de auteur een enkele keer van Israëls „historisch monotheïsme" gewaagt als van een „door mensen opgevatte en verwezenlijkte godsdienst" (20), heeft hij toch een zeer juiste kijk op datgene wat hij noemt „de essentie van de mosaïsche godsdienst" (4) in tegenstelling met „de populaire religie" (141; 173): terwijl deze laatste in ruime mate beïnvloed werd door de vruchtbaarheidskulten van Kanaan (430; n. 38), bleef de *potior pars* der ware Jahweh-vereerders toch steeds toonaangevend, althans in de huidige vorm der Oud-testamentische teksten. Tegenover het negativisme van sommige moderne critici in verband met die teksten, plaatst S. zijn overtuiging dat het er op aan komt „een steeds grotere waarde te hechten aan het getuigenis der bijbelse documenten" (42); want zelfs de verhalen die betrekking hebben op de oudste periodes van Israëls geschiedenis bevatten een „soliede kern van werkelijk historische tradities" (45; toch herneemt S. het kritisch verdict „tendentieuze her-interpretatie" voor de Saül-berichten: 122). Het doet eveneens goed vast te stellen dat S. zich distancieert van de opinie die in de patriarchen-verhalen bv. overal sporen van „primitivisme" ontdekt (56; 459); „indien Israël ontleende, heeft het die ontleningen volledig gewijzigd" in zijn geest (106).

Op enkele punten kan de recensent het niet helemaal eens zijn met S.'s uiteenzettingen. Er lijkt een zekere tegenspraak te bestaan tussen verschillende uitingen omtrent de plaats van het individu in de gemeenschap en in de godsdienst van het oude Israël: enerzijds wordt beweerd „De natie doet het individu verdwijnen" (16); doch elders wordt (met meer recht) gewezen op het feit dat „alle leden van het uitverkoren volk" (118) door Jahweh, de Heer van het Verbond, aangesproken worden (cfr. de gebeden zelfs van leken: 167). Is de Incarnatie een terugvallen in de naturistische religiositeit, en niet eerder een verhevigen van de personalistische (vrij in de geschiedenis intredende en ingrijpende) Godsidee (17)? — Zijn de beelden van „God als grondwettelijke Vorst" (64) of van Israël als „demokratie" (442) wel aangepast aan de eigenaard van het Verbond? — Kan men wezenlijk spreken van een overdracht der „eigen priesterlijke macht" der koningen (109) op de „gezalfde priester" van Lv 4, 3. 5. 16; 6, 15? De auteur geeft zelf toe dat die post-exilische hogepriester zowel politieke als kultische functies uitoefende (505); indien

hij opvolger was van de koning in die eerste hoedanigheid, welk bewijs heeft men dat hij het ook was in de tweede?

J. De Fraine.

Cyrus H. Gordon, *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments*, vertaald door Hans Marfurt, Einsiedeln, Benziger, 1956, 14 x 23, 326 blz., met kaarten en illustraties.

Zonder de problemen „tot op de laatste details" te willen behandelen (101), zoekt de auteur van deze vulgariserende monographie over Israël's historie te midden van het wereldgebeuren zich eenvoudig te houden aan de teksten van het OT enerzijds en aan de bronnen (vooral litteraire) van de *Umwelt* anderzijds. In zeven hoofdstukken wordt de tijd vóór de Patriarchen getekend (het begin van de geschiedenis, Egypte tot aan de Amarna-tijd, de Amarnatijd, Ugarit, Homeros en het Oude Oosten); daarna wordt getracht de geschiedenis van Israël uiteen te zetten (de Patriarchen, de Uittocht, de wording van het nationaal bewustzijn, de vereniging onder het huis van David, de twee rijken tot aan de staatsgreep van Jehu, het Noordrijk tot aan de val van Samaria, Juda alleen, verbanning en terugkeer); te midden van deze hoofdstukken wordt nog in het kort bericht over de vondsten van Karatepe (cap. 13). Alle problematiek van louter historische aard wordt uit de weg gegaan (bv. voor de *Landnahme:* 146 n. 1); zowel de Bijbel (alle historische boeken van Genesis tot Kr; ook de profeten en de wijsheidsliteratuur) als de Egyptische en Babylonische teksten *(Enuma elis, Gilgames, Keret en Akhat, Sinuhe)* worden vaak in ruime mate geciteerd of althans geparafrazeerd.

Ofschoon de wetenschappelijke bedoeling als zodanig niet aanwezig is, voelt de ervaren lezer toch op elke bladzijde de ernstige en gedegen kennis van de auteur. Wellicht mag de aandacht getrokken worden op enkele desiderata of tekorten? Af en toe is men getroffen door een zekere inconsequentie. Zo wordt bv. de zeven-dagen-week nu eens direct op Gn 1 (16; 216 n.) en elders op „een wijd-verbreid zeven-motief" (35) teruggevoerd; het „monotheïsme" van Achnaton schijnt enerzijds „geen invloed te hebben gehad op de godsdienstgeschiedenis van de natijd" (91), doch anderzijds toch „blijvende sporen" te hebben nagelaten (141). Ietwat eigenaardig is de overtuiging van de auteur dat Abraham te plaatsen is rond 1400 (43; 88; 116), of dat de wet van Moses zo goed als geen praktische invloed had in Israël vóór de hervorming van Josias (80; 85; 248). Is het zo zeker dat de Bijbel en Ugarit op een „gemeen-Kananese" overlevering teruggaan (94), of dat er werkelijk relevante parallelen te vinden zijn tussen de Bijbel en Homeros (dat Achilleus' paard Xanthos woorden articuleert als de ezelin van Balaam bewijst toch geen reëel verband: 111)? In bepaalde gevallen zou men een verwijzing naar moderne studies of inzichten verlangen: waarom bv. de Pharao plaatsen tegenover de armen van zijn volk, terwijl hij toch de *corporate personality* uitmaakt van dat volk (58), of waarom bij de Jozefsgeschiedenis geen gewag maken van de rechte hypothese van von Rad, dat nl. Jozef het Egyptisch ideaal van de wijze zou vertegenwoordigen (138), of waarom ten slotte voor Jdc 5 niet wijzen op de parallel van Atossa in Aeschylos' *Perzen* (150)? Het standpunt van de auteur in verband met de zogenaamde verwerping, door de profeten, van de offerpraktijk (221; 223; 241; 243; 259) is toch wel verouderd op dit ogenblik, nu door alle exegeten het „cultisch" perspectief van Israël's godsdienst op de voorgrond gebracht wordt.

Niettegenstaande deze kleine „schoonheidsvlekken" blijft dit boek uiterst interessant en boeiend, door de klare uiteenzettingsstrant, de prachtige illustraties, het bijgevoegde register. Moge het, in deze Duitse vertaling, evenveel succes kennen als in de oorspronkelijke Amerikaanse bewerking.

J. De Fraine.

Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der Historisch-Kritische Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen, Kreis Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956, 16.5 x 24, XII + 478 blz., ing. DM 24.00, geb. DM 27.50.

Ofschoon voor het allergrootste deel berekend op het Duitse taalgebied (432; 469) en op de protestantse letterkundige productie, biedt deze zeer verzorgde studie een uiterst belangwekkend overzicht van de oud-testamentische wetenschap vanaf het begin der XVIde eeuw. Na gewezen te hebben op het starre uitgangspunt van het protestants-orthodoxe inspiratiedogma (34: „vergoddelijking van de Schrift"), toont de auteur geleidelijk aan hoe de wetenschap van het OT zich losmaakt van die opvattingen. Eeuw voor eeuw, van de XVIIde tot de XXste, onderzoekt S. de posities van een groot aantal geleerden; telkens wordt deze positie belicht door soms vrij uitvoerige citaten, zodat de synthese steeds gespijsd wordt door een serie interessante analyses. In de XVIIde eeuw wordt steeds meer aangedrongen op de „profaan-geschiedkundige" achtergrond van het OT (46: Hugo Grotius); de XVIIIde eeuw, het tijdperk der *Aufklärung*, ziet in het OT slechts een voorbeeld van „natuurlijke religie" (51), en is getuige van het ontstaan der oud-testamentische wetenschap als zodanig (de Hebreeuwse taal, de litteraire kritiek, de aesthetische beschou-

wing van de teksten, enz.). In de XIXde eeuw volgen dan de grote synthesen, vooral onder de druk van het Hegelianisme (Vatke, Ewald); op het gebied van de Pentateuchkritiek komt het Wellhausenianisme op, dat lange jaren de studie van dat domein zal beheersen. Sinds de nieuwe ontdekkingen (Amarna; Hammurapi) verandert het uitzicht in de XXste eeuw: nu ontstaan de scholen der vergelijkende godsdienstwetenschap, der *Gattungsforschung* (Hermann Gunkel), of van het *patternism*.

Een van de meest interessante ideeën van dit zo rijke werk lijkt o.i. te moeten gezien worden in het feit, dat ofschoon de wetenschappelijke studie van het OT het er in principe steeds op aangelegd heeft om onbevooroordeeld de naakte waarheid te zoeken (de „wahre Geschichte" van Abraham Kuenen: 231), zij toch in feite nooit ontkwam aan de greep van een of ander a-priori. Dit a-priori heeft gewisseld in de loop van de tijd: nu eens was het „künstlerisch-romantische" bekommering als bij Herder (109), dan weer onberedeneerde aanvaarding van de premissen der *Aufklärung* (153), dan weer overheersing van philosophische tijdsstromingen (190) of archaeologische ontdekkingen (het „panbabylonisme" van een Friedrich Delitzsch bv.: 276). En ook bij de meest recente auteurs zou een dergelijk aprioristisch denkschema kunnen aangetoond worden (433). Wanneer dan, in de allerjongste stadia der bijbelse wetenschap, weer ontdekt wordt dat „het kērugma de wezenlijke affirmatie uitmaakt van de oud-testamentische teksten" (405: von Rad), heeft het geen zin de werken in die geest ondernomen als „apologie" of als „monsterachtige constructie van de bijbels-oudtestamentische heilsgeschiedenis (zo Abraham Kuenen: 231) te doodverven.

Ofschoon men in veel zaken het eens kan zijn met deze uiteenzetting, blijft het toch te betreuren dat de auteur niet meer plaats heeft geschonken aan het katholieke aandeel in de huidige bijbelwetenschap. Dat heeft hij wel (enigszins) gedaan voor de oudere tijden: aan een Richard Simon kan men nu eenmaal niet voorbijgaan (60 vv), en aan de eerste pogingen van katholieke zijde op het gebied van de Pentateuchkritiek kan niet getwijfeld worden (36). Doch anderzijds doet het toch wel in zekere mate pijnlijk aan dat een Lagrange bv. het moet stellen met een (nog verkeerd gedrukte) vermelding van zijn *Etudes sur les Religions sémitiques* (344). Nochtans had de auteur gelegenheid genoeg om katholieke namen te vermelden: De Langhe bv. in verband met Ras-shamra (395-96), of van der Ploeg voor wat DSS betreft (398).

J. De Fraine.

Hans Wilhelm HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, übersetzt und erklärt. (*Das Alte Testament Deutsch*, Teilband 10), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 17 x 24.5, 342 blz., geb. DM 13.80, kart. DM 11.80.

Zoals alle publicaties van de reeks *Das Alte Testament Deutsch* wil ook deze Samuëlcommentaar „de theologische lijnen" van het Schriftboek naar voren halen (Vorwort). Doch naast deze onloochenbare theologische opzet valt op hoeveel belang nog gehecht wordt aan de letterkundige compositie. Volgens H. W. Hertzberg moet men de twee Samuël-boeken indelen in zeven secties: Heli en Samuël (I 1-3), De Ark des Verbonds (I 4-6), Samuël en Saül (I 7-15), Saül en David (I 16 - II 1), Koning David (II 2-8), De strijd om de troonopvolging (II 9-20), en zes *Nachträge* (II 21-24). Elk van deze secties bevat soms zeer uiteenlopende stoffen, die door de „deuteronomistische" redactor onder bepaalde gezichtspunten werden samengebracht en geordend.

Ofschoon S. het bestaan van „bronnen" (vooral dan de Pentateuchbronnen) voor 1 & 2 Sm ontkent (dat is te litterair: p. 195), neemt hij anderzijds aan dat de redactor toch over reeds bestaande „litteraire complexen" beschikt heeft (222), om de theologische zin van het geheel te verduidelijken. Daarenboven wordt de tekst in een aanzienlijk aantal pericopen verdeeld, die oorspronkelijk een afzonderlijk bestaan zouden hebben geleid. In het verhaal van Saüls opgang naar de troon bv. (1 Sm 8-12) komen niet minder dan acht verschillende strekkingen voor: cap. 8 bevat de negatieve Mispa-traditie, 1 Sm 10, 17-27 behelst een positieve Mispa-traditie, cap. 9 verhaalt de zalving volgens twee tradities (een „Bethel"- en een „Rama"overlevering), cpp. 11 en 15 verhalen de „Gilgal"-overlevering omtrent de Amalekietenoorlog, cap. 13 gaat ook terug op het „heiligdom" van Gilgal om Saüls verwerping mee te delen, cap. 14 geeft „Jonathan"-geschiedenissen in verband met de oorlog tegen de Filistijnen (101 vv). Het is wel vreemd dat niettegenstaande deze verschillen het verhaal toch vrij goed in elkaar zit; wellicht is de spitsvondigheid van de *Quellenscheidung* (want daar komt S.'s poging op neer) wel enigszins overdreven.

Voor een aantal punten kan de recensent volledig instemmen met S. Het is fel overdreven, zoals soms beweerd wordt, dat er in de Sm-boeken een scherpe polemiek zou gevoerd worden tegen Saül (10); het is volkomen juist dat de Filistijnen een veel grotere aanpassing aan Kananese erediensten hebben doorgevoerd dan het volk van Israël (38), en dat in Israël het distantie-gevoel van de mens tegenover God veel dieper was (44); zeer

juist lijkt het verband dat S. legt tussen 1 Sm 10, 25 en 1 Sm 8, 11 (66); volledig te beamen is de afwijzing van de opinie als zou 1 Sm 16 een late midrasj zijn (105). Volkomen berechtigd lijkt ook S.'s poging om de MT zoveel mogelijk te bewaren (34 voor 1 Sm 4, 8; 256 in 1 Sm 12, 30). — Voor enkele andere punten dient o.i. voorbehoud te worden gemaakt. De idee dat de Samuël-verhalen van 1 Sm 1-3 oorspronkelijk op Saül zouden slaan is veel ouder dan het boek van Hylander (1932); reeds bij M. Jastrow (JBL 1900, 83) is ze te vinden (15). In verband met 1 Sm 10, 1 wordt niets medegedeeld over de zin van de zalving (62). Voor 1 Sm 13, 1 kan beroep worden gedaan op Albam-gematrie (cfr Bibl. 1926, 193-203), liever dan te moeten gewagen van „theologische vervalsing" om „geschichtsdogmatische" redenen (78). Het onderscheid tussen de ban en het (menselijk) offer in 1 Sm 15 is vrij spitsvondig (98). Bij de moeilijkheid van Elchanan als tegenstrever van Goliath 2 Sm 21, 19 wordt niets gezegd over de hypothese van een naamsverandering van Elchanan naar David, of van de opvatting van deze laatste naam als soortnaam eerder dan als persoonsnaam (113). Bij gelegenheid van 1 Sm 24, 4-8 wordt door de S. een belangrijk element over het hoofd gezien, nl. de betekenis van de mantelzoom als symbool van de persoonlijkheid (155); er is dus geen sprake van „scènes van grootmoedigheid" (195). Heeft men het recht aan David „priesterlijke" functies (in praegnante zin) toe te schrijven, omdat hij „actief deelneemt" aan de overbrenging der Ark of omdat hij het volk „zegent"? (224). Moet men het *malak* van 2 Sm 15, 10 niet vertalen: „Het is een feit dat Absalom koning is" eerder dan: „Absalom is koning geworden" (272)?

J. De Fraine.

Claus Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob, (Beiträge zur Historischen Theologie,* 23), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956, 16.5 x 24.5, VIII + 115 blz., ing. DM 12.—.

Het doel van deze interessante monographie is na te gaan wat kan gehaald worden uit de formgeschichtliche structuur van de onderscheiden stijlsoorten, die voorkomen in het Job-boek, voor het juiste begrip van dit Schriftboek: (25; 30; 55). In feite onderscheidt S. de volgende „vormen" in Jb: op de eerste plaats komt het *Streitgespräch* (als Job's vrienden, in plaats van hem te troosten, hem aanvallen, wijst hij ze op zijn beurt terecht: 17-20); daarna komt de „klacht" (die verschilt van het meer forensische *Streitgespräch,* en zich ook in de hoofdstukken, waar geen discussie of aanklacht aanwezig is, bv. Jb 3 of Jb 29-31, voordoet); naast de „klacht" treft men in Jb ook „wensen" („gebeden") aan, of „lofprijzingen" van God; ook de „argumenten" der vrienden vormen een bepaalde stijlsoort, die min of meer stereotiep is; tegenover die argumenten plaatst Job de „bevestiging van zijn onschuld" of een „bekentenis van onvermengd vertrouwen" op God; ten slotte vormt het „antwoord van God" op Job's klacht een eigen genre. Benevens deze acht goed gekarakteriseerde stijlsoorten (S. leunt hiervoor aan bij Gunkel's psalm-„Gattungen": 9; 82), ziet S. in Jb 28 en in de Elihoe-redevoeringen (32-37) nog twee andere litteraire genres, terwijl hij de hoofdstukken 24-27 als een verzamelplaats van ten dele „onbewerkte" „fragmenten" beschouwt (25; 65; 79; 103).

Men ontkomt niet aan de indruk dat deze onderscheidingen tamelijk subtiel blijven. S.'s grondthesis die uit deze soms haarklovende onderscheidingen gehaald wordt, dat nl. Jb geen „wijsheidsboek" kan genoemd worden, heeft waarschijnlijk al te fel de analyse (zij het misschien onbewust) beïnvloed. Over die grondthesis kan echter getwist worden. S. is van oordeel dat het in het boek Jb niet gaat over een „probleem" (2), niet over een „vraagstelling van het denken" (2), waarbij het lijden als „voorwerp" van reflecterende vaststelling (72) verschijnt, maar er is sprake van een „existentiële" en „einmalige" (7) reactie van een historische mens op zijn persoonlijk lijden (27). Dat is niet helemaal juist: naast de loutere klacht (bv. in Jb 3), treedt spontaan bij Job, zoals bij iedere levende mens, de vraag op „Waarom laat God dat lijden toe?" (74). Daarenboven geeft S. zelf toe dat Job zijn eigen lijden bewust laat samenvallen met het lijden van alle mensen (29), met het „algemene lot van de mensen" (31; 44; cfr Jb 10, 20); en juist S.'s grondidee over het stereotiepe der in Jb vertegenwoordigde genres (26; 36; 39; 59; 61; 69) wijst er op dat de ervaring van het lijden Job's persoonlijke existentie overschrijdt, en als zodanig wordt beschouwd door de gewijde schrijver. Ten slotte kan men ook steunen op het feit, dat het boek, niettegenstaande de vastgelegde wetten der genres, echte en levende „poëzie" is geworden (39), d.i. doelbewuste compositie, waardoor, hoe dan ook, een keninhoud wordt medegedeeld. De grond van S.'s opvatting moet gezocht worden in de philosophische notie van „objectieve kennis" (die het voorwerp zou uitmaken van de „wijsheids"-litteratuur): volgens hem is elke „theologische uitspraak over de situatie van de mens tegenover God" een poging om God neer te halen tot een „object", zodat men over „Gods wezen en handelen vrij zou kunnen beschikken" (78; cfr 107), terwijl in feite er slechts kan sprake zijn van een existentiële „persoonlijke ontmoeting met God" (101). Men kan tegen deze eenzijdige opvatting van objectieve kennis (in Kantiaanse zin) een niet minder reële notie plaatsen van een waar inzicht in het lijden als probleem (men zou beter zeggen, met G.

Marcel, als „mysterie") der menselijke existentie (over dit ware inzicht in Gods „plan" of in Gods „wijsheid", die ook de onze moet worden, spreekt het boek Job, o.m. in Jb 38, 2 of Jb 39, 26; cfr p. 92). Het is geen „theologische Leidenschaft" eerbiedig te aanvaarden dat deze oplossing van de lijdensnood der mensheid, wel geen „theoretische Antwort" (2), maar toch een sapientieel (voor het praktisch beleven van het lijden) vruchtbaar perspectief biedt.
J. De Fraine.

Othmar Schilling, *Das Buch Jesus Sirach,* übersetzt und erklärt, (*Herders Bibelkommentar,* VII/2), Freiburg, Herder, 1956, 16 x 23, XII + 215 blz., DM 12.—, geb. DM 14.60, in halfleder DM 20.60, per intekening resp. DM 10.—, 12.50 en 18.50.

Deze vulgariserende commentaar op het „omvangrijkste boek van de H. Schrift" (3) valt wel wat erg kort uit. De inleiding lijkt wel uiterst bondig: over het probleem der Hebreeuwse teksttraditie wordt gehandeld met drie woorden „später gefundene Teile" (3). De auteur heeft resoluut gestreefd naar onmiddellijke bruikbaarhid van dit „kerkelijk" boek; dit doel komt tot uiting in de thematische „excursussen" (over Wijsheid, sociale actie, vriendschap, oud en jong, man en vrouw, geschiedschrijving, arbeid, godsvrucht, accomodatie van de Wijsheid op Maria, leven en dood) en in het register achteraan (OT-ische personen en behandelde onderwerpen). Het zeer practisch oogmerk van de auteur heeft hem wel af en toe verleid tot eigenaardige — om niet te zeggen vergezochte — toepassingen: zo wordt bv. bij Sir 7, 31 over het Misstipendium gehandeld (50), bij Sir 15, 12 over de „zondaarsmystiek" in moderne romans (75), bij Sir 34, 1 over horoskopen en maskotten (142), bij Sir 20, 30 over politiek (92), of bij Sir 31, 27 over het vijfdubbel genot van de wijn (odor, color, calor, sapor, humor) (135).

In bepaalde gevallen lijkt een correctie onontbeerlijk. De tekst van Kol 1, 15 kan bezwaarlijk van toepassing zijn voor het Woord als zodanig (18); Sir 4, 11 in verband brengen met catechumenen gaat niet op (33). De ietwat smaakloze tegenstelling tussen Jesus Sirach en Jesus Christus (65; 68; 116; 169) bleef best achterwege. De titel „herder" uitsluitend met Hammurapi (en niet met de vele mesopotamische koningen) in verband brengen (84) berust op een al te grote vereenvoudiging. De beschouwingen over de „wijsheid" als „zelfstandig tussenwezen" tussen God en de wereld (18; vgl. 12; 34; 73) schijnen ingegeven te zijn door een westerse mentaliteit die er niet genoeg rekening mee houdt dat de wijsheid slechts een manifestatie (of hoogstens een letterkundige verpersoonlijking van een manifestatie) is van God. Dat Maria (naast de Kerk) als „Zielpunkt" in Gods plan reeds in de notie van wijsheid „bestond" (110) lijkt ons overdreven. Wat S. zegt over DSI, dat nl. het tweede deel van het Isaias-boek (Is 40-65) in die hss vervat is, bewijst niets voor de door Sir (op grond van zijn religieuze traditie, dus zonder letterkundige pretentie) aangenomen eenheid van schrijver; DSI komen zeker na Sir (203).

J. De Fraine.

Venantius de Leeuw O.F.M. Cap., *De Ebed Jahweh-Profetieën, Historisch-kritisch onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis,* Avec un résumé en français. (*Diss. ad gradum magistri in Fac. Theol. in Universitate Catholica Lovaniensi,* III. 2), Assen, van Gorcum - Leuven, Universitaire Uitgaven - Paris, J. Gabalda et Cie, 1956, 16 x 24.5, XXVIII + 368 blz.

Deze meesterlijke „summa" over de Ebed Jahweh-liederen valt uiteen in drie grote delen. Vooreerst wordt een historisch onderzoek geboden van de Ebed Jahweh-exegese, bij de Joden (oversnijdingen in het OT, de Griekse vertalingen, de apocriefen, de *Qumran*-teksten), de christenen der eerste eeuwen (NT, apostolische Vaders, apocriefen), de Vaders en Joodse Middeleeuwers, en de modernen (collectieve, individuele, en gemengde verklaringen). In het tweede deel wordt de exegese zelf van de vier Ebed Jahweh-liederen beproefd: vers voor vers zoekt de auteur zijn visie op de liederen (in hun raam en in hun eigenheid) te belichten. Het laatste deel is bedoeld als synthese: het behandelt de problemen van de schrijver der Ebed Jahweh-zangen, van de identiteit der Ebed Jahweh-figuur, en van de gestalten die deze figuur mogelijk hebben beïnvloed. Een Frans résumé en een auteursregister (jammer genoeg geen zaak- of plaatsregister) op het einde zullen veel dienst bewijzen.

Wegens de accuratesse van zijn bijna feilloze informatie is het voor de auteur, naar zijn eigen woorden, meer dan eens (misschien wel te vaak) „uiterst moeilijk een beslissing te nemen" (293). Zelfs daar waar hij een of andere opinie afwijst (27; 206; 219; 256; 275) wekt hij de indruk toch niet volledig zeker van zijn stuk te zijn. Zo wordt zeker het gevaar omzeild om gelijk wie te kwetsen, maar de lezer blijft meer dan eens perplex. Het is bv. merkwaardig na te gaan hoe enerzijds er op gewezen wordt dat Is 40-55 geen „gesloten eenheid" vormt (285), terwijl anderzijds toch betoogd wordt dat de Ebed Jahweh-perikopen

goed passen in de contekst (277). Waarom dan niet het principe aanvaarden van Kissane, die beweert dat de zogenaamde Ebed Jahweh-zangen economisch het best verklaard worden als eenvoudige voortzettingen van de contekst, en niet als vier perikopen die *per se* op één en dezelfde figuur moeten slaan? Het argument van het onderscheid tussen de Ebed Jahweh en de Ebed Israël van de contekst der twee eerste liederen bv. wordt al te gredelijk aanvaard (121; 190; 285); waarom kan men geen parallel zoeken in de rest-idee? — De spanning tussen individu en gemeenschap blijft in elk geval bestaan (287; 327); waarom dan zo afwijzend staan tegenover de hypothese der „corporate personality" (285), die precies die eigenaardige spanning onder woorden brengt?

Voor enkele detailpunten zou de recensent een voorbehoud willen maken. De reminiscenties van de Ebed Jahweh-liederen in het NT lijken wel eens al te ver gezocht; er is toch sprake van een verschillend „weggenomen worden" in Is 53, 8 en in de evangelische stelregel over het vasten (24); de titel „rechtvaardige" in de mond van Pilatus of van diens vrouw (Mt 27, 19. 24) kan bezwaarlijk verband houden met Is 53, 11 (28); het *diathêkê* van het Laatste Avondmaal staat vrij, zo niet helemaal, los van Is 53 (25). De argumenten voor de „koninklijke verklaring" zijn soms vrij zwak: de titel „Ebed" kan wel op koningen slaan, maar niet elke „Ebed" is *ipso facto* een koning (vgl. de potsierlijke redenering van I. Engnell in zijn *Studies*, p. 178-95, waar hij een ganse reeks epitheta aanhaalt die voor goden en koningen gebruikt worden, en dus... moeten bewijzen dat de koningen goden zijn). De formule „die ik vasthoud" is niet exclusief „koninklijk" (vgl. Ps 73, 23); hetzelfde geldt voor de geijkte term „geroepen vanaf de moederschoot" (vgl. Jr 1, 5). De auteur is zich trouwens bewust van de ontoereikendheid van dergelijke argumenten, als hij toegeeft dat bepaalde formules „met ieder ambt kunnen meegaan" (293). — Dat de koning een „aandeel heeft in de eredienst" (bedoeld wordt een actief aandeel, anders is de formule dubbelzinnig) wordt zeker niet bewezen door de teksten die de auteur aanhaalt (310); 1 Rg 14, 28 spreekt van 's konings tempelbezoek; 2 Rg 11, 14 verhaalt hoe koning Joas „op het verhoog" staat na zijn kroning; 2 Kr 29, 23 stelt Ezechias samen met het volk tegenover de offerende „priesters"). — Weinig aanbeveling verdient, naar mijn oordeel, de manier waarop de *sensus-plenior*-theorie het verband moet leggen tussen Is 53 en de lijdende Christus (327-9). Als men Is 53 niet meer rekent tot de direct en exclusief „messianische" teksten, dan kan men gerust zeggen dat er geen enkele „voorspelling" in het OT aanwezig is (het is waar dat een katholiek exegeet onlangs elke directe en exclusief-messianische tekst uit het Psalmboek verwijderde, dus ook Ps 22, die Jesus aan het kruis gebeden heeft).

J. De Fraine.

Walter Zimmerli, *Ezechiel, (Biblischer Kommentar Altes Testament*, XIII, 1), Neukirchen-Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955, 17.5 x 25, 80 blz., ing. DM 7.— per aflevering.

De opzet van deze Ez-commentaar is werkelijk groots. In deze eerste aflevering worden reeds 80 bladzijden besteed aan de (nog niet volledige) verklaring van de 53 verzen der pericope Ez 1, 1-3, 15; en deze verklaring beperkt zich tot de tekst, de stijlsoort, de plaats van ontstaan en de eigenlijke commentaar, terwijl alle inleidingsvragen (het boek Ez, de nieuwe wetenschappelijke kritiek, de geschiedkundige situatie, de vorming van het profetenboek uitgaande van het profetenwoord, enz.) nog voor later aangekondigd zijn. Als de auteur hetzelfde ritme bewaart, zal de volledige bespreking van Ez's 48 hoofdstukken inderdaad een „volumen iustum" worden.

De uitvoerigheid van deze commentaar brengt echter op meer dan een plaats vrij nutteloze herhalingen met zich mede. Hoofdzakelijk stelt S. Ez 1 tegenover Ez 2-3 als twee formgeschichtliche typen van roepingsberichten (18): de troonwagen van Ez 1 roept de troonscenen van Is 6 en 1 Kg 22 in het geheugen, terwijl het opeten van de boekrol in Ez 2 meer herinnert aan het roepingstype van Moses, Gedeon, of Jr. Dit onderscheid in „Form" gaat gepaard met een onderscheid in de behandeling van de tekst: terwijl Ez 2 vrijwel in zijn geheel „ezekiëlisch" is, wordt Ez 1 verdeeld in echt ezekiëlisch goed (Ez 1, 4a. 5. 6. 11b. 12. 13a-b. 22. 26) en uitbreidingen van deze kern door toedoen van de „school van Ez" (Ez 4b. 6a. 7-11a. 12b. 13. 15-25. 27). Deze „tekstzuivering" (21) wordt grotendeels ondernomen met behulp van de oude vertalingen, vooral van de LXX (S. steunt op de recensie van J. E. Bewer in KBH³, waarbij de TM erg in het gedrang komt, en die af en toe zeer lastig aanvaardbare conjectures voorstelt: zie 1, 22 waar TM *jᵉsarot* teruggeleid wordt tot *massiqot*). Zodra een lezing niet voorkomt in de LXX wordt ze door S. geëlimineerd (bv. 1, 25. 27a; 2, 2; 3, 5a); een moeilijke lezing in TM (als bv. *baruk* in 3, 12) wordt eveneens verwijderd omdat ze „dogmatisch" lijkt (12), en door conjectuur verbeterd. Het vrij subjectieve van de scheiding tussen een oorspronkelijke kern en (overigens door de religieuze traditie van Ez's leerlingen gedragen) geleidelijke „glosering" (30; 59-

60) in Ez 1 steekt schril af tegen het vertrouwen dat S. aan de dag legt voor de authenticiteit van Ez 2-3. Waarom kan men de argumenten ten voordele van deze authenticiteit niet laten gelden voor Ez 1? Terwijl voor Ez 2 „herhalingen" (32) S. niet nopen tot het aanvaarden van „dubbele recensies of andere kritische operaties" (77), wordt in Ez 1 elke ook maar de geringste oneffenheid of herhaling uitgebuit als een bewijs voor een „sterk bewerkte TM" (35), wel eens op grond van zeer betwistbare criteria („pedantisch": 55; „in unschöner Weise getrennt": 60; „auffallend nachklappend": 61; „rationalisierendes Weiterdenken": 65). J. De Fraine.

E. W. Heaton, *The Book of Daniel, Introduction and Commentary, (The Torch Bible Commentaries)*, London, SCM Press, 1956, 12.5 x 19, 251 blz., geb. 12/.

Deze nogal vulgariserende Daniël-commentaar (cfr de reeks), van de hand van een schoonzoon van C. H. Dodd die kanunnik is te Salisbury, bestaat uit twee delen. In de lange inleiding (blz. 17-111) wordt gehandeld over de auteur, de plaats van het boek in de ganse H. Schrift, de samenstelling van het boek, en de noties der aardse rijken en Gods koningschap. Elk van de hoofdstukken van Dn krijgt een speciale titel, en de stof ervan wordt verdeeld in een aantal pericopen.

S. is de mening toegedaan dat Dn 1-6 een aantal „short stories" (17; op blz. 45 is er sprake van „parabelen") bevat over de „wijze bij uitstek", die met de oude (ugaritische) naam *Dan'el* wordt aangeduid, op grond van een bewuste pseudonymie (24), terwijl een historische bedoeling uitgesloten wordt (S. vergelijkt met de Britse St George: 52). De hoofdstukken Dn 8-12 zouden een latere commentaar vormen (50) op de (overigens „herwerkte") capita Dn 1-6, van een „andere hand" (misschien van een „leerling": 51) dan de eerste auteur. Oorspronkelijk zou gans Dn 1-7 in het Aramees geschreven geweest zijn, maar de auteur van Dn 8-12 zou later Dn 1, 1-2, 4a in het Hebreeuws omgezet hebben (52). Een teken van de „herwerking" der oudere verhalen in Dn 2-6 wordt o.m. gezien in passages als Dn 2, 14-23 (128). Het hele boek zou, in de huidige vorm, ontstaan zijn tussen 169 en 163 v. C. (151). Het hoofdstuk Dn 7 is uiterst belangrijk als sleutel: het geeft de theologische interpretatie, volgens dewelke de oude geschiedenissen van Dn 2-6 *nu* (in de vervolging van Antiochus Epiphanes) van toepassing zijn.

Canon Heaton heeft ongetwijfeld voor een aantal belangrijke punten gelijk: Dn als „apokalypse" beschouwen gaat niet helemaal op (36): er is een grote eenheid te bespeuren in het boek, zoals het tot ons kwam (48); men hoeft niet te zoeken naar chronologische voorspellingen (91); de raadselachtige titel „Darius de Mediër" berust op verwarring tussen de werkelijke inname van Babylon door Cyrus en de profetische verwachting dier inname (door de „Mediërs"; vgl. Is 13, 17; 21, 2; Jr 50, 9. 41).

Voor enkele punten moet o.i. voorbehoud gemaakt worden. Is Judit een „bannelinge die in Babylon leefde" (38)? Is het raadzaam Tob en Est te vergelijken met een „historische film" (38)? Is de vergelijking met het humoristische „1066 and All that" aangepast (56)? De vergelijkingspunten met het Babylonische Nieuwjaarsfeest zijn inderdaad enigszins „fantastisch" (93-94; 174-175; 179; 183). Ook andere letterkundige oversnijdingen lijken ons niet gefundeerd (100: Dn 7, 9-14 met Lc 22, 28; 149: Dn 4, 7-9 en Gn 3, 5; 154: Dn 4, 30 met *Ahikar*). J. De Fraine.

Dr. D. Deden S.C.J., *De Kleine Profeten*. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. *(De Boeken van het Oude Testament*, deel XII/VII-XII), Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1956, 17 x 24.5, 235-400 blz., ing. 105 B. frs.

Met bekwame spoed heeft Dr. D. Deden het tweede gedeelte van zijn Dodekapropheton-commentaar afgewerkt. In deze tweede aflevering wordt dezelfde hoge standing bijgehouden als voor het eerste gedeelte. Misschien heeft de geleerdheid (bv. het vele Hebreeuws) wat al te zeer de bovenhand op de hogere vulgarisatie. In elk geval toont S. zich op de hoogte van alle moderne publicaties aangaande de zes door hem behandelde profetische schriften. Daarbij valt op de soberheid waarmede hij bepaalde recentere hypothesen beoordeelt: Nah kan geen „liturgie" genoemd worden (236). Hab moet rond 600 geplaatst worden, en „imiteert (ten hoogste) een tempelliturgie" (254), Mal behoudt zijn traditionele datum van ± 450 (382).

Het is natuurlijk onmogelijk in te gaan op alle detail-verklaringen. Enkele op- en aanmerkingen lijken de recensent gewenst. Zou het niet goed zijn voor het *massa'* van Nah 1, 1 (238) of van Zach 9, 1 (352) te wijzen op de woordspeling tussen „stemverheffing, orakel" en „last, onheilsprofetie"? Bevat Nah 1, 4 niet eerder een toespeling op de Rode Zee (239)? Ware het niet goed bij Nah 2, 1 de parallelplaats te vermelden van Is 52, 7, waarvan men gebruik maakt in de discussie over het auteurschap van Is 40-66 (243)? Is het zo zeker dat de oorspronkelijke betekenis van *'awen* „toverij" is (258)? Wijzen de „eeuwige

bergen" van Hab 3, 6 niet op het godenverblijf (cfr Bijdragen 12/1951, 140-53)? Waarom wordt voor het „stilstaan der maan" in Hab 3, 9 niets gezegd over de betekenis van *'amad* als „atmosferische verduistering" (270)? Is er geen lichte tegenspraak tussen p. 275 waar gezegd wordt dat „rond 650 de macht van Assyrië begint te tanen" en p. 235 waar bij de dood van Assurbanipal (625 v. Chr.) het „hoogtepunt van Assyrië's macht" gelocaliseerd wordt? Herinnert Soph 1, 14 niet eerder aan de „Libera" der dodenliturgie dan aan het „Dies irae" (283)? Moet men het „noorden" in Soph 2, 13 begrijpen in tegenstelling met het „zuiden", en niet eerder denken aan het „noorden" als mythologische notie (288; vgl. 327 voor Zach 2, 10; of 341 voor Zach 6, 8)? De formule van Agg 1, 13 „Ik ben met u" is ook in Jdc 6, 12 of in Rt 2, 4 meer dan „een loutere groet" (305). Zou men in Esau of Edom niet een zinnebeeld voor alle vijanden van Israël moeten zien (385)? Een enkele maal is de transcriptie van Hebreeuwse of akkadische woorden onjuist. Men leze bv. *segu* i.p.v. *sequ* bij Hab 3, 1 (267); *šar-usser* i.p.v. *śar-usser* bij Zach 7, 2 (344); of ten slotte *šinipu* en niet *sinipu* (367). Waarom wordt de letter *peh* nu eens *p* en elders *f* getranscribeerd (vgl. p. 302 *safan* naast *napah* op p. 389)?

J. De Fraine.

Saint JÉRÔME, *Sur Jonas,* Introduction, texte latin, traduction et notes de Dom Paul ANTIN O.S.B., *(Sources chrétiennes,* 43), Paris, Editions du Cerf, 1956, 13.5 x 20.5, 135 blz.

Deze uitgaaf van Hiëronymus' Jonas-commentaar biedt niet, zoals men zou kunnen vermoeden, een volledig kritische tekst, doch slechts een herdruk van de Vallarsi-editie (die voorkomt in Migne PL) uit het jaar 1768. De auteur van deze herdruk heeft weliswaar gebruik gemaakt van een aantal onbekende hss, doch de hierdoor aangebrachte wijzigingen slaan vooral op de spelling (33; 44). Een verdere verdienste van S. is de inleiding over Sint Hiëronymus' werkwijze, zijn vroegere commentaren, zijn exegetische principes, enz. Veel lof verdienen eveneens de vlotte Franse vertaling en de vier bijgevoegde *indices* (vermeldingen van Jonas in Hiëronymus' werk, Schriftplaatsen, oude eigennamen, behandelde onderwerpen).

De Jonascommentaar van de grote Kerkleraar behoort wel tot de meest interessante van zijn oeuvre (17). Merkwaardig is de invloed van het allegorisme ook bij deze hardnekkige verdediger van de *littera;* de nawerking van Origenes (soms ook om hem te bekampen; cfr 98: tegen Origenes' duiveltheorie) moet geweldig geweest zijn. In zijn *in Jonam* heeft Hiëronymus allerlei thema's samengebracht, die elders in zijn werk sporadisch voorkomen (29); men denke bv. aan de uiteenzettingen over „Tharsis, de zee" (58; 60; 78), of over „Hebraeus", de *peratês,* de pelgrim hier op aarde (68). Het louter formele der exegetische methode komt soms tot uiting in de manier waarop de teksten door *Stichwort-associatie* aan elkaar geregen worden: Gn 4, 17 (de stad Enoch) roept Os 11, 9 op (non ingrediar in *civitatem);* deze laatste tekst brengt Ps 67, 21 mee („Domini sunt exitus mortis") (106). Fantaisistische etymologieën zijn natuurlijk niet van de baan; het „Ramoth" van Dt 4, 43 bv. wordt verklaard „visio mortis" (106). Deze uiterst verzorgde uitgaaf van een klassiek Hiëronymuscommentaar zal ongetwijfeld veel dienst bewijzen, zo men kennis wil maken met de eigen exegetische denk- en werkwijze van de Patroon der Schriftverklaarders.

J. De Fraine.

Mgr. Lucien CERFAUX et Jules CAMBIER S.D.B., *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux chrétiens, (Lectio divina,* 17), Paris, 1955, 14.5 x 23, 238 blz., ing. 660 Fr. frs.

Naast meer technische studies heeft Mgr. Cerfaux ons reeds meerdere werken geschonken, die de christenen willen helpen bij de lezing van een boek van het Nieuwe Testament: aldus werden de Handelingen, de brieven aan de Romeinen en aan de Corinthiërs reeds becommentarieerd. Dit nieuwe boek, in samenwerking geschreven met een van zijn oud-leerlingen, ligt in dezelfde lijn, en heeft ook dezelfde hoedanigheden: fijngevoeligheid voor literaire connexies en grote zin voor nuances. — Er is practisch geen inleiding, maar na de 200 pagina's commentaar komen er nog 35, betiteld „vues d'ensemble", die de voornaamste resultaten samenvatten en de principen aanduiden voor een betrouwbare lezing. De tekst van de Apocalypse is zeer nauwkeurig vertaald, zodat zo weinig mogelijk nuances verloren gaan. Doorlopend wordt een dubbele commentaar gegeven: een analytische, die de tekst vers na vers uitlegt, en een meer synthetische, die elke pericope als een geheel beschouwt, en de theologische draagwijdte er van doet uitkomen. Deze methode, te zelden aangewend, is uitstekend; ze ontwijkt het dubbel gevaar, waar ieder commentaar aan blootgesteld is: zozeer aan de letter gebonden blijven, dat men geen kijk meer heeft voor het geheel, of integendeel verloren lopen in theologische beschouwingen, zonder voldoende contact met de tekst.

Twee aspecten van de commentaar zijn karakteristiek: vooreerst worden bij het begin

van iedere sectie de teksten geplaatst van het Oud Testament (meestal vertaald naar de LXX), die Joh. direct geïnspireerd hebben. Ze komen vooral uit Daniël, Isaïas, Ezechiël, Zacharias en Joël. Voor de twee schrijvers immers ligt hier de sleutel van de Apocalypse (56-57; 83; 89): deze is een klaardere interpretatie van de oudtestamentische profetieën, in het licht van de christelijke openbaring. Dit „actualiseren" van oude teksten is klassiek in de apocalyptiek, zeer bepaaldelijk in de nieuwe teksten van Qumrân. Een ander kenmerk is dat herhaaldelijk (bv. 62; 216) wordt gewaarschuwd tegen de bekoring om het boek te „historiciseren"; het ergste zou zijn er geheime profetieën in te zoeken voor de perioden van de Kerkgeschiedenis; een andere tendenz van sommige commentaren biedt ook weinig uitkomst: alles proberen vast te knopen aan historische gebeurtenissen van de eerste eeuw. De Openbaring is eschatologisch te verstaan; zij beschrijft de constanten van de zending der Kerk in alle tijden, en haar eindzegepraal. Het voorwoord (8) vat kernachtig samen wat men in het boek heeft willen laten uitkomen: „sa construction littéraire à partir de l'Ancien Testament, et son message religieux à l'Eglise de tous les temps".

Nog andere punten verdienen vermeld te worden. Dikwijls en terecht wordt gewezen op het liturgisch kader van het boek. Hierdoor is het verwant met het vierde evangelie, dat ondanks het verschillend literair genre, ook sterk cultisch is opgevat. De pp. 14-15 geven goede bedenkingen over belangrijke noties: Woord Gods, openbaring, getuigenis, profetie. Ook wordt goed aangetoond welke de betekenis is van de christelijke eschatologie (41; 76; 203; 277-231). In het tweede deel staan synthetische beschouwingen: over het boek als profetie en apocalypse, het literair verwerken van beelden uit het Oud Testament. de religieuze visie van de geschiedenis, en het plan. Voor dit laatste volgt men Swete en Allo: a) inleidingshoofdstukken (I-III); b) de klassieke apocalypse, die de tekenen van het einde beschrijft (IV-XII); c) de lotgevallen van de Kerk (XIII-XXII). Voor de verdere verdeling wordt zorgvuldig alle teveel aan systematisatie of complexiteit vermeden.

Het werk heeft ten volle zijn doel bereikt. Zonder gehinderd te worden door moeilijke discussies, zal de lezer met deze veilige gids gemakkelijk doordringen tot de religieuze boodschap van de Apocalypse.

I. de la Potterie.

Mgr. L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise, (Bible et vie chrétienne,)* seconde édition, Tournai-Paris, Editions Casterman, en Editions de Maredsous, 1956, 14.5 x 21.5, 160 blz.

Tien jaar zijn voorbij sinds de eerste uitgave verscheen van deze korte maar zeer suggestieve inleiding op de evangelies. Ondertussen werd ze reeds vertaald in het Nederlands en in het Duits. De nieuwe uitgave, die een ongewijzigde tekst biedt, verschijnt nu in een nieuwe collectie en op een ander formaat. In een kort voorwoord wijst Mgr C. er op hoe de critische en historische problemen belangrijk blijven, ook in een periode als de onze, die meer geïnteresseerd is voor de bijbelse theologie. Tegen de „gnostici van alle tijden" bewaart de Kerk rustig haar geloof in de historische waarde van de evangelies. Dit fris en levendig boekje laat goed aanvoelen hoe de eerste christenen zelf de evangelies begrepen en vereerden.

I. de la Potterie.

O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1956, 14.5 x 22.5, VII + 84 blz., DM 8.—.

In kort bestek en op heldere wijze wordt hier een uitleg gegeven van de voornaamste teksten van het N.T., die over de betekenis van de Staat handelen. De leer van Christus zelf komt volgens Schr. hier op neer: de Staat is niet het laatste waar het om gaat, maar heeft toch het strikte recht, dát te eisen wat voor zijn bestaan nodig is (25). De Staat is een provisorium (39), dat eerst dan verdwijnt, als het Rijk Gods komt. Na een uitgebreide bespreking van Rom. 13, 1 ss. en twee teksten uit 1 Cor (2, 8 en 6, 1 ss.) concludeert Schr. tot een door-God-gewild-zijn van de Staat. Maar omdat achter de Staat de onzichtbare machten staan — volgens de door Schr. reeds vroeger verdedigde opvatting, waarmede we onze instemming betuigen — is er altijd de mogelijkheid, dat de Staat zichzelf tot God uitroept: dit geval wordt vooral in de Openbaring van St. Jan behandeld (51 ss.). In een slotbeschouwing plaatst C. het vraagstuk tegen de achtergrond van de eschatologie, waarbij de opvatting van de auteur, zoals hij die in *Christus und die Zeit* heeft uiteengezet, leidinggevend is. In een Exkurs is een reeds eerder gepubliceerd artikel opgenomen, waarin Schr.'s exegese over de potestates van Rom. 13, 1 wordt verantwoord. Deze machten zijn volgens C. de door Christus onderworpen geesten, die er steeds weer naar streven, zichzelf uit deze onderworpenheid los te maken. Daarom lijkt het ons, dat ook dáár, waar de Staat volgens het princiep van vergelding handelt en waar ze onderscheidt tussen goed en kwaad, rekening moet worden gehouden met de tendenz, zich van God los te maken. Daarom ook kunnen we niet aanvaarden, dat de Staat niet christelijk zou moeten zijn, zoals

C. opmerkt (64). Ook de Staat moet, zoals al de menselijke waarden, verlost worden, d.w.z. naar Christus gericht worden. Dit betekent geenszins een samensmelting van Kerk en Staat en evenmin een uitschakelen van de antinomie, die nu eenmaal aan deze heilsperiode noodzakelijk eigen is. De eigenlijke reden, waarom Schr. tot deze visie komt, ligt in het feit, dat hij het dualisme van deze heilstijd alleen ziet als een 'temporaler zwischen Jetzt und Zukunft', maar niet ook als een spanning tussen 'Diesseits und Jenseits' (64). De kracht van het Rijk Gods, ja het Rijk zelf, is reeds op geheimzinnige, maar daarom niet minder werkelijke wijze, in de geschiedenis tegenwoordig, hetgeen noodzakelijkerwijze zijn gevolgen heeft voor de houding van de christenen tegenover de Staat.

J. Mulders.

L. E. Elliott-Binns, *Galilean christianity, (Studies in Biblical Theology,* 16), London, SCM Press, 1956, 14 x 21.5, 80 blz., ing. 7/6.

Deze monografie wil bewijzen dat in „de tijdsspanne tussen de dood van Onze Heer en het begin van Paulus' activiteit" (7) er in Galilea een zeer speciaal type van christendom bestaan heeft, dat vrij dicht bij het Jodendom was blijven staan (13; 75). Om deze stelling aannemelijk te maken, doet S. beroep op zeer geprononceerde verschillen, die er zouden bestaan hebben tussen het „christendom van Jerusalem" en dat van Galilea. In Jerusalem (dat steeds naijverig is geweest op religieus gebied: 34) was de christenheid gecentreerd rond Jakobus, terwijl in Galilea de overmacht bij de „Twaalf" berustte (11); voor Jezus' volgelingen in Galilea was de „brief van Jakobus" (7) bestemd, die oorspronkelijk anoniem was en slechts „rond het midden van de tweede eeuw na C." zijn pseudepigrafische benaming ontving (47); in Galilea heerste een sterke eschatologische tendenz (38). Zelfs het racistisch element wordt in het oog gevat: Juda bestond uit „Arabische, Kenietische" inwoners (18); de Galileërs daarentegen waren van „een totaal verschillende raciale" afkomst (25), in ruime mate niet van „Joodse origine" (19).

De boven beschreven stelling, die S. zelf „a tentative hypothesis" noemt (9), lijkt ons meer dan eens het oordeel te verdienen dat S. zelf over andermans opinie uitspreekt: „pure surmise", „suggestion more ingenuous than probable" (44). Om deze kritiek te illustreren kan men wijzen op de volgende vrij zwakke argumenten. Hoe kan uit Mt 6, 31-32 bewezen worden dat „de Galileërs meer belang hechtten aan de eer dan aan de mammon" (17)? — Met welk recht wordt „de Joden" uit Mc 7, 3; Mt 28, 15; Lc 7, 3; 23, 7 toegespitst op de inwoners van Judea, terwijl er toch, blijkens de contekst, duidelijk sprake is van een tegenstelling tussen Palestijnen en niet-Palestijnen (aan wie de „Joodse" gebruiken uitgelegd worden), of hoogstens tussen stedelingen en onbehouwen „provincialen" (25)? — Slaat het woord over de „donderzonen" (Lc 9, 54) op het „Galilees" karakter der Zebedeus-zonen (26)? — Waarom wijst Lc 1, 39 „in montana" op onbekendheid met Palestina (30)? — Mc 1, 14 of Mt 4, 12 vormen een smalle basis voor de stelling dat Jesus in Jerusalem zou gepredikt hebben *tot* aan de arrestatie van Sint Jan de Doper (30). — Lc 24, 47 kan bezwaarlijk een „toevoeging" zijn, daar het precies gaat om de centrale thesis van de Evangelist („vanuit Jerusalem" naar de ganse wereld) (36). — Waarom moet men in Jo 20 een polemische instelling (a 'bias') erkennen tegen Galilea (40)? — Moet men in Act 8, 14 noodzakelijk een autoritatieve „zending" van Petrus door de „Twaalf" zien, en niet eerder een volwaardige „vertegenwoordiging" (58)? — Hoe kan men bewijzen dat elk maal in het begin der christenheid vergezeld was van de Eucharistie (52)?

J. De Fraine.

HISTORISCHE THEOLOGIE

Martin Dibelius, *Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze,* II, *Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte,* In Verbindung mit H. Kraft, herausg. von G. Bornkamm, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956, 15.5 x 23.5, 253 blz., geb. DM 25.20, ing. DM 21.—.

Voor drie jaar verscheen het eerste deel van deze verzamelde opstellen (zie *Bijdragen,* 1954, p. 87): het omvatte hoofdzakelijk studies over de evangelies. In deze tweede bundel wordt een reeks artikels opgenomen, die handelen over de „Umwelt" van het N.T., en de theologie van het beginnend christendom. Ook hier valt het op hoezeer Dibelius vertrouwd was met al de literaire milieux van het hellenisme; zonder verloren te geraken in een massa teksten, weet hij verschillende systemen synthetisch te overschouwen en er het motief dat hij bestudeert in zijn kern te vatten. Wij groeperen de artikelen volgens onderwerpen. In „Die Isisweihe bei Apuleius und verwante Initiationsriten" (1917), probeert hij de ervaringen te beschrijven van de ingewijden in de Griekse mysteries, en vanuit de terminologie die daar gebruikt werd enkele passages van Col. (vooral 2, 18) te verklaren. — Twee

artikelen onderzoeken de inwerking van het hellenisme op het N.T.: „Epignosis alêtheias" (1914), en „Die Christianisierung einer hellenistischen Formel" (1915). Dit laatste is een van de mooiste van heel de bundel: het toont hoe het stoïsch motief van de eenheid van de kosmos door het hellenistisch Jodendom het N.T. heeft beïnvloed (cfr Rom. 11, 36; I Cor. 8, 6; Col. 1, 16; Eph. 4, 5); de andere studie vergelijkt de „kennis" in de Pastoraalbrieven, waar ze rationalistisch zou klinken, en bij Paulus, waar ze veel mystischer is. Deze oppositie is te scherp: wel is het juist dat in de Pastoraalbrieven het doctrinaal aspect meer benadrukt wordt, maar dit is te verklaren uit de polemiek tegen de ketters. — Naast een detailonderzoek over twee teksten (II Cor. 3, 17; Rom. 8, 9-11): „Der Herr und der Geist bei Paulus" (1931), worden nog twee studies besteed aan de paulinische mystiek: „Glaube und Mystik bei Paulus" (1931), „Paulus und die Mystik" (1941): in de religieuze psychologie behoort de Apostel eerder tot het prophetisch dan tot het mystisch type: daar waar hij toch enkele mystische trekken vertoont, zou hij de taal gebruiken van de hellenistische mystiek. Misschien is dat waar voor de uitdrukking „induere Christum" (Gal. 3, 27), doch het schouwen van de heerlijkheid in II Cor. 3, 17-18 is rechtstreeks te verstaan vanuit Ex. 34, 33-35, en de formule over het doopsel in Rom. 6, 4 heeft al evenmin iets te maken met de mysteriegodsdiensten. — Direct over het N.T. handelt ook nog: „Der himmlische Kult nach dem Hebräerbrief" (1942).

Vermelden we verder twee interessante artikelen over geschriften van de tweede eeuw. Volgens „Die Mahlgebete der Didache" (1938), zouden in Did. 9-10 Joodse tafelgebeden overgenomen zijn en vergeestelijkt. Volgt daaruit echter dat hier geen sprake is van de Eucharistie doch alleen van de kennis? Hoe is dan 10, 2-3 te verstaan, alsook 9, 1 (verg. met 14, 1-2) en 9, 3(verg. met 14, 1)? In „Der Offenbarungsträger im 'Hirten' des Hermas" (1921) wordt een belangrijke passage van de Pastor Hermae bestudeerd (Vis. 5). De engel die hier verschijnt als een herder heeft de driedubbele functie van angelus interpres, bewaarengel en boeteëngel, en schijnt dus een syncretistische figuur te zijn, misschien een adaptatie van de hellenistische god Hermes; deze hypothese vindt een zekere bekrachtiging in het feit, dat volgens Sim. 9, 1, 4, Hermas door de herder gevoerd wordt naar Arkadië, vaderland van Hermes. — De laatste studie van de bundel, „Rom und die Christen im ersten Jahrhundert" (1942), onderzoekt de verhouding der christenen tegenover de staat in het vroege christendom. Volgens D. was het standpunt van Jezus zelf nog zuiver eschatologisch, zodat men de woorden „quae sunt Caesaris, Caesari" ironisch moet verstaan: vanaf de tweede eeuw wordt een volle loyauteit jegens de staat aanbevolen. Hier weer lijkt de spanning overdreven, om reden van een eenzijdig eschatologisme in de interpretatie van de evangelies; anderzijds, wanneer Clemens in zijn eerste brief de martelaren als athleten beschrijft, kan men daaruit besluiten dat hij wou aantonen dat er tussen het christendom en de staat geen tegenstelling meer bestond? Er staan dus nog te veel ongegronde hypothesen in deze studies. Doch ze zijn verstandig en stemmen tot nadenken. Indien men ze dikwijls als ontoereikend moet beschouwen, toch werpen ze meer dan eens een nieuw licht op de oude teksten.

I. de la Potterie.

J. L. VIAL. *Ignace d'Antioche, (Eglise d'Hier et d'Aujourd'hui)*, Paris, les Editions Ouvrières, 1956, 14 x 19, 127 blz., 330 Fr. frs.

Dit werkje, het tweede deel in een serie die poogt de grote figuren uit de christelijke oudheid nader te brengen tot de hedendaagse lezer, biedt lange uittreksels uit de brieven, omlijst door een levensschets van Ignatius en een commentaar. Het geheel doet filmisch aan, met telkens verschuivend perspectief, wat voor een ouderwets lezer de duidelijkheid wel wat schaadt. Wat het hoofdstuk over Epictetus hier komt doen, is mij niet duidelijk.

P. S.

Heinrich KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian, (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie,* 47), Gütersloh, Bertelsmann, 1955, 16 x 23, 74 blz., DM 5.80.

In zijn katholieke tijd stelt Tertulliaan het gezag van de Schrift en van de *Regula Fidei* (die niet identiek is met het *Symbolum*, maar „der Inbegriff der lebendigen Ueberlieferung und Lehre des Glaubens": p. 34; maar die in het Symbolum beknopt is samengevat) als gelijkwaardig naast elkander (p. 42). Daarbij heeft de *Regula* een practische voorrang, omdat zij, in het Symbolum kernachtig geformuleerd, minder gemakkelijk door de ketters wordt bedorven (p. 41). Later als Montanist erkent Tertulliaan ook het gezag van de nieuwe openbaring van de H. Geest. In de geloofsleer bevestigt deze slechts wat in Regula en Schrift reeds was gegeven. De *disciplina* echter wordt door hem tot hoger volmaaktheid gevoerd. Maar de H. Geest stelt zichzelf deze grens, dat de nieuwe discipline een vervolmaking moet zijn in een richting, welke reeds door de Schrift was aangeduid (p. 65). Zo zal voortaan het Schriftbewijs tot taak hebben, deze aanduiding te doen zien, en daarmee

de continuïteit tussen Schrift en Geest-openbaring aan te tonen (p. 64). Daaruit concludeert Karpp: „Nicht die Kirche als Amtshierarchie, sondern letztlich allein die Schrift weist nach Tertullian dem Wirken des Geistes seine Grenzen; aber dieses Wirkens bedarf die Schrift" (p. 71).

Bij deze uiteenzetting moeten de volgende opmerkingen gemaakt worden. Uit het zinnetje van *Adv. Prax.* 18: „Scriptura... sufficit sibi", volgt toch werkelijk niet de zelfgenoegzaamheid van de Schrift (p. 28); zodat ik niet zie dat de leer van *De Praescr.* daarmee in strijd is (p. 41). Als bewijs voor de gelijkwaardigheid van Schrift en Regula moet gelden, dat de Regula zich over de Schrift niet uitspreekt (p. 42 v). Maar zou de harmonie van Oud en Nieuw Testament ook voor Tertulliaan niet tot de Regula hebben behoord, evenals voor Irenaeus? Zinspeelt hij niet daarop in *Adv. Marc.* I 21? En beroept hij zich voor de authenticiteit van Lucas niet uitdrukkelijk op de Regula, die in de apostoliciteit der Kerken is gegrond (*Adv. Marc.* IV 5)?

P. Smulders.

Eusebius, *Werke,* 8. Band: *Die Praeparatio Evangelica,* herausgegeben... von Karl Mras, II (bk. XI-XV, Register), *(Griech. Christl. Schriftst.* 43/2), Berlin, Akademie-Verlag, 1956, 18 x 25, 589 blz., brosch. DM 54.—, geb. DM 58.—.

Nadat wij voor enige maanden het verschijnen konden melden van het eerste deel van deze uitgave van Eusebius' geweldig apologetisch werk, ligt nu het tweede deel voor ons, waardoor het wordt voltooid. Over de principen, die de uitgever bij het gebruik der handschriften hebben geleid, spraken wij bij het verschijnen van het vorige deel. Ook nu treft ons het rijke, en toch overzichtelijke apparaat, dat behalve de tekst-varianten ook de verwijzing biedt naar Eusebius' bronnen, en niet zelden een beknopte verklaring van een duistere uitdrukking, waarvoor vele lezers met ondergetekende de uitgever zeer dankbaar zullen zijn. Zoals uit het eerste deel reeds bleek, is de uitgever conservatief te werk gegaan, en terecht. Want hij slaagt erin, met een minimum aan conjecturen, een bevredigende tekst te bieden.

Behalve Eusebius' tekst geeft de uitgave ook de schaarse Scholia, die in de handschriften te vinden zijn (p. 427-431), en bovenal een reeks registers. Behalve het register van door Eusebius' geciteerde plaatsen uit de H. Schrift, uit niet-christelijk en christelijke schrijvers (dit register bevat bovendien de parallelplaatsen uit Eusebius' overige werken en uit Theodoretus), is er een register van namen en zaken, waarvan enige steekproeven mij overtuigden van de bruikbaarheid en betrouwbaarheid, en tenslotte een register van de taal. Dit laatste valt uiteen in een register van zeldzame woorden of woordbetekenissen, dat niets minder is dan een speciale eusebiaanse woordenlijst, en een register van grammaticale bijzonderheden, dat in enkele bladzijden een schat van informatie biedt voor de kennis van Eusebius' taal. Welk een werk van geweldige omvang en pijnlijke nauwgezetheid deze registers vertegenwoordigen, laat zich slechts gissen. Maar juist voor een werk als deze encyclopedie is het bezit van zulk een sleutel onontbeerlijk. In lengte van dagen zullen de gebruikers van Eusebius de uitgever dankbaar zijn voor de geduldige arbeid, die hij hier heeft verricht.

P. Smulders.

G. L. Prestige, *St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea,* edited by Henry Chadwick, London, S.P.C.K., 1956, 15 x 22, IX + 68 blz., 12 sh. 6 d.

Uit de nagelaten papieren van de grote geleerde, die Dr. Prestige was, heeft Chadwick deze studies gepubliceerd, die betrekking hebben op de correspondentie tussen Basilius de Grote en Apollinaris (*Ep. Basilii* 361-4). Uit een zorgvuldige analyse van de tijdsomstandigheden en vergelijking met andere geschriften concludeert hij tot de echtheid van deze correspondentie, waarvan *Ep.* 361 zou zijn geschreven, toen Basilius in het najaar 359 als diaken het Concilie van Seleucia bijwoonde. Het tweede antwoord van Apollinaris (*Ep.* 364) zou zijn geschreven, nadat deze Athanasius' *Tomus ad Antiochenos* had ontvangen. In zijn voorwoord merkt Chadwick echter op, dat deze brief eerder verwantschap toont met de *Refutatio,* die in 363 tegen Meletius werd gericht. Mij dunkt, dat hij daarin tegen Prestige recht heeft.

In de loop van zijn onderzoek stuit Prestige op het merkwaardige Document, dat door Eustathius van Sebaste aan Basilius en Apollinaris voor de voeten werd geworpen. Hij meent daarin een werk van Apollinaris te moeten zien, het ontwerp voor een brief naar aanleiding van het verschijnen van Basilius' *Adversus Eunomium.* Geheel sluitend lijkt mij de bewijsvoering voor de echtheid niet: er wordt te weinig rekening gehouden met de mate, waarin sommige moeilijkheden en ideeën gemeengoed waren in de kringen der Homoiousianen. Maar het ongeëvenaard gezag van Prestige zal in deze toch zwaar wegen. Zeer dankbaar zal men hem zijn voor de meesterlijke vertaling van de vier brieven met

hun uiterst duistere technische taal, en voor de kritische uitgave en vertaling van het Document, dat tot nu toe vrijwel onvindbaar was. P. Smulders.

Grégoire DE NYSSE, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, Introduction et traduction de J. DANIÉLOU S.J., *(Sources Chrétiennes*, 1 bis), 2ième éd., Paris, Ed. du Cerf, 1955, 13 x 20, XXXV + 154 blz.

Deze nieuwe uitgave van de Vita Moysis betekent een grote vooruitgang op de eerste, waarmee de Sources Chrétiennes vol durf zijn gestart in 1941. Vooral omdat hier ook een Griekse tekst wordt gegeven die, in afwachting van Jaeger's *editio maior*, toch veel betrouwbaarder is dan de tekst van Migne. Hij is gebaseerd op 10 hss. die 3 families vertegenwoordigen, en een aantal Fayoem-fragmenten uit de Ve eeuw. Het hs. dat Migne heeft afgedrukt vertegenwoordigt slechts één familie en werd op sommige plaatsen, als bv. waar het over de apokatastasis-leer gaat, in rechtgelovige zin vervalst. De inleiding werd grondig gewijzigd: ze begint met een uiterst kostbare chronologie van Gregorius' leven en bijzonderste werken, die nergens elders bestaat. De algemene uiteenzetting van Gregorius' spiritualiteit werd, met verwijzing naar *Platonisme et Théologie mystique*, weggelaten. Verder wordt het exegetisch genre bepaald waartoe de Vita Moysis moet gerekend worden.

Het Vita zelf vervalt in twee delen: een ἱστορία (die in de uitgave van 1941 niet werd opgenomen) geeft eerst een letterlijke exegese van het Exodus-verhaal en moet begrepen worden niet zozeer in het perspectief van Antiochië als in dat van de Joodse „haggada", „commentaire littéral édifiant" (p. XI); daarop volgt dan een θεωρία of geestelijke transpositie, waarvan duidelijk de afhankelijkheid wordt aangetoond t.o.v. Philoon's *Quaestiones in Exodum:* Mozes' geschiedenis wordt er het symbool van het mystisch itinerarium van de ziel naar God. Die beide exegesen worden echter nog overkoepeld door een derde, die van het Nieuwe Testament zelf, waar bij Paulus I Cor. en in het S.-Jansevangelie het Exodusverhaal het type wordt van een andere, niet geestelijke maar zelf historische realiteit: Christus. Deze laatste exegese komt ook in Origenes' *Homiliae in Exodum* voor, waarmede Gregorius' Vita Moysis eveneens een onloochenbare verwantschap vertoont. Verder behandelt de inleiding de eigenlijke geestelijke leer van dit werk: Gregorius' zeer persoonlijke opvatting van de ἐπέκτασις, het gedurig uitstijgen boven de reeds bereikte graad van goddelijke gelijkenis, die aansluit bij de Brief aan de Philippenzen en reeds te vinden is bij Philoon en Origenes, maar pas hier zo nadrukkelijk wordt uitgewerkt en speculatief gefundeerd in de deelname der ziel aan Gods oneindigheid. Vier Indices — Citations bibliques, Auteurs anciens (revelerend voor de proportie van Philoniaans goed), Auteurs modernes, Mots grecs — verhogen nog de bruikbaarheid van dit mooie werk. Misschien had de laatste Index erbij gewonnen, indien het uitsluitend een „Index ascétique et mystique" was geworden, gelijk het geval is in de uitgave van Diadochos van Photikè door E. des Places, en indien dan veelvuldig voorkomende woorden als διάνοια, ἱστορία, λόγος, φύσις toch waren opgenomen maar alleen de plaatsen waar ze betkenisvol worden gebruikt.

R. Leys.

St. AUGUSTINE, *The Problem of Free Choice*, translated and annotated by M. PONTIFEX O.S.B., (*Ancient Christian Writers* 22), London, Longmans, Green and Co, 1955, 15 x 22, VI + 291 blz., 25 sh.

Onder de jeugdwerken van Augustinus neemt zijn *De Libero Arbitrio* een bijzondere plaats in, omdat het één van de grote problemen aansnijdt, die Augustinus levenslang zouden bezighouden: het probleem van het kwaad. Dom Pontifex heeft dus een goed werk verricht, door dit geschrift voor de moderne lezer toegankelijk te maken. De vertaling is over het algemeen betrouwbaar en helder. Maar mij dunkt, dat hij de zin van I 15, 33 (p. 70 v) en van III 4, 9 (p. 149) niet geheel heeft gevat (of is misschien de laatste passage door een drukfout bedorven?). De noten zijn sober gehouden, en beogen vooral de lezer te helpen om de redeneringen in hun soms verwikkelde gang te volgen. Maar de schets van het Manichaeisme en Pelagianisme in de Inleiding blijft te extrinsiek, zodat de oningewijde lezer een onvoldoende indruk krijgt van de betovering, die daarvan kon uitgaan, en van de geestelijke inspanning die nodig was om ze te overwinnen. P. Smulders.

Franz Georg MAIER, *Augustin und das antike Rom*, (*Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Heft 39), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956, 16 x 24, 221 blz., DM 18.—.

Dit boek is het bekroonde antwoord op een prijsvraag van de Tübinger Universiteit naar Augustinus' houding tegenover het antieke Rome. Ondanks enige nodeloze herhalingen is de bekroning ten volle verdiend. Na een korte inleiding over Augustinus' houding tegen-

over de antieke litteraire cultuur, waarbij hij Marrou volgt, heeft de auteur de rest van zijn studie gewijd aan Augustinus' waardering van het Romeinse Rijk als zodanig. Het resultaat van zijn studie kan ongeveer als volgt worden samengevat. Het doel van de staat is de „tijdelijke vrede" (p. 183 vv); deze is in wezen een tijdelijk goed, en behoort dus tot de categorie van de „utenda", niet van de „fruenda" (p. 29). Dat staten vergaan is dus vanzelfsprekend, want „die Zeitlichkeit ist als Läuterung und peregrinato letzlich unwichtig" (p. 67). Iedere staat, ook Rome, dat voor de heidenen het voorwerp van een religieuze aanhankelijkheid was („für ihren Glauben ist Rom Trost und sinnvolle Ordnung der Welt": p. 46), en ook in de ogen van sommige christenen als aardse weerspiegeling van de herstelde eenheid der verloste mensheid iets heiligs bezat (p. 46 v, 181 v), is dus voor Augustinus een profane werkelijkheid (p. 68). Zo is er reeds een „grundsätzliche Distanzierung" (p. 138) ten opzichte van iedere staat als zodanig, en een principiële afwijzing van iedere vorm van quasi-religieus patriotisme.

Maar daarenboven veroordeelt Augustinus het Romeinse Rijk. Immers, sinds de eerste zonde keert de mensheid de verhouding tussen „utenda" en „fruenda" om: wie God niet boven alles liefheeft, maakt een geschapen goed tot hoogste en laatste doel, en de godsdienst tot middel. Zo ontstaat die „civitas terrena", de gemeenschap van hen die „ut fruantur mundo, uti volunt Deo." (Civ. Dei XV 7; p. 161 vv). Dat ongeregeld streven ziet Augustinus nu belichaamd in het Romeinse Rijk, en trouwens in alle groot-staten, die worden beheerst door het streven naar menselijke eer en „dominandi cupiditas" (ibid.). Maar wie een tijdelijk, en dus eindig goed als hoogste doel nastreeft, schept daardoor wanorde, die zich in afgunst en strijd moet uiten. En zo ontstaat de paradox, dat Rome, hoewel in beginsel de vrede nastrevend, vanaf de dagen van haar stichting de prooi is van onafgebroken buiten- en binnenlandse oorlogen (p. 142 vv). Want niets maakt de mens zo onsociaal als die omkering van de levenswaarden, die God niet boven alles liefheeft (Ep. 91, 3; p. 41). Want zonder de gerechtigheid, die alleen Gods rechtvaardiging kan schenken, is geen ware menselijke rechtvaardigheid mogelijk (p. 138 vv), en dus geen vrede (p. 208).

Wel erkent Augustinus, dat afzonderlijke perioden en personen uit de Romeinse geschiedenis een zekere „virtus" en een zekere gerechtigheid verwerkelijkt hebben, zozeer dat hij de bloei van het Rijk als een goddelijke beloning voor die deugd kan beschouwen, maar omdat deze tenslotte toch gericht is op eigenliefde, met name op eerzucht, moet zij uiteindelijk als een „vitium" gelden. „Die römischen Tugenden sind in einem strengen Sinne ohne Zweifel zu verurteilen, können aber teilweise wenigstens einen bedingten Wert besitzen" (p. 130; vgl. 133, 135, 139 vv). Maar omdat deze „virtus" toch slechts betrekkelijk was, was zij niet bij machte het bederf en verval van het Rijk te stuiten. Zo is Augustinus' houding ten opzichte van het Romeinse Rijk in wezen niets anders als een fundamentele kritiek op iedere vorm van „autonomer Humanismus" (p. 210). De enige goede burger van de staat is degene, die zich burger van de „civitas Dei" weet (p. 41v, 72), omdat hij alleen de juiste orde ook in de tijdelijke waarden bewaart.

Dit voert ons tot een verdere vraag: geldt Augustinus' veroordeling de staat als zodanig? Is niet iedere staat belichaming van de „civitas terrena"? Dit schijnt enerzijds Augustinus' bedoeling te zijn. Anderzijds echter erkent hij, dat de waarden van het staatsleven, vrede, aanzien, zelfs heerschappij, hoewel betrekkelijk, toch werkelijk zijn. Zij worden slechts geperverteerd, wanneer de mens daarin zijn laatste doel stelt. Aldus is het mogelijk, dat de christen de aardse waarden geregeld „gebruikt": een christelijke keizer kan zijn macht uitoefenen in een geest van dienstbaarheid (Civ. Dei V 26 wordt Theodosius geprezen, omdat hij meer brandde van „benefaciendi caritas" dan van „regnandi cupiditas", en omdat hij hoger waarde hechtte aan zijn lidmaatschap der Kerk dan aan zijn aardse keizerschap; vgl. XIX 14-17). Nu geeft de auteur weliswaar toe: „damit wäre die theoretische Grundlage für einen christlichen Humanismus geschaffen, der in gelöster und wissender Freiheit mit den Dingen dieser Welt umgeht, ohne dem amor sui zu verfallen" (p. 211). Maar hij meent, dat Augustinus toch zo diep overtuigd is van het bederf der menselijke natuur, dat hij zulk een geregeld gebruik der aardse waarden voor onmogelijk houdt (ibid.). Om dit te kunnen handhaven heeft hij het hoofdstuk over Theodosius als „unverbindlich" afgedaan (p. 137 v). „Augustin (hält) eine christliche Umformung dieser Welt kaum für möglich" (p. 74); hoogstens kunnen christelijke personen de staat leiden of beïnvloeden, maar aan een „christelijke staat" heeft Augustinus nooit gedacht (p. 37). Dat volgt uit de onoverbrugbare tegenstelling, die immer tussen civitas Dei en civitas terrena blijft bestaan.

Hierin kan ik de auteur niet geheel volgen: inderdaad heeft Augustinus meer dan latere christelijke kultuur-optimisten oog voor de daemonie, die er in elke aardse waarde, en met name in die van het staatsleven, schuilt: zij is steeds geneigd zich als hoogste goed te poneren. Maar principieel is het mogelijk, zoals de figuur van Theodosius bewijst, dat de betrekkelijkheid van de aardse waarden ook in het staatsbestel tot uitdrukking komt. „Das Imperium hat damit in einem gewissen Grad sein Wesen verändert", maar niet zo dat het

voortaan een religieuze taak heeft (p. 40) — dan zou inderdaad het onderscheid tussen beide civitates worden opgeheven —, maar omdat het zijn eigen doel, dat de aardse vrede is, als een betrekkelijk goed ondergeschikt weet aan de liefde Gods. Beter dan sommige zijner middeleeuwse leerlingen zou Augustinus beseffen, dat zulk een kerstening van het staatswezen steeds precair is — want de daemonie van het aardse wordt slechts door levend geloof en liefde bedwongen (vgl. p. 211) —, en ook dat zulk een gekerstende staat niet blijvend is — want ook hij behoort tot de vergankelijke waarden die de christen steeds weer moet verliezen —, maar het lijkt mij onbewezen, dat een kerstening van de staat in Augustinus' ogen illusoir is. Dit verschil van mening betreft wellicht meer een meta-augustinus: zeer concreet is dit perspectief van een gekerstend staatsbestel voor de Kerkvader nooit geworden. Ook enkele andere punten, die echter voor de stelling van de schrijver slechts bijkomstig zijn, kunnen mij niet bevredigen: zo wat gezegd wordt over de verhouding van Civitas Dei en Katholieke Kerk (blz. 154, 159, 167) of over de zinloosheid van de geschiedenis in het perspectief van de praedestinatieleer (blz. 172). Zij doen echter weinig af aan de buitengewone waarde van dit werk, dat diep gepeild heeft in één van de grote problemen van het augustijnse denken. Twee ernstige drukfouten ontsieren het boek: op blz. 124 moet regel 3 na regel 16 staan, en blz. 165 heeft zijn plaats vóór blz. 164.

P. Smulders.

Gregorio Armas O.E.S.A., *La Moral de San Agustin*, Madrid, Difusora del Libro, 1954, 16 x 22, 1182 blz., geb. Ptas 250.

P. Gregorio Armas heeft een nuttig werk verricht door 1345 teksten uit het werk van de heilige Augustinus te excerperen, en ze ons, met Spaanse vertaling, ter lezing aan te bieden, gerangschikt in de orde der gewone handboeken. Kortom: we hebben hier een handboek van moraaltheologie zoals Augustinus het geschreven heeft. Dit boek is van onschatbare waarde voor alle moralisten die erom bekommerd zijn onmiddellijk contact te zoeken bij de traditie. Zij hebben daarbij het voordeel de blik niet verduisterd te hebben door min of meer vage, onvolledige, contradictorische of tendentieuze uiteenzettingen van Augustinus' leer, doch onmiddellijk aan de bron zelf te kunnen putten en dit in één boek, dat de orde bewaard heeft die zij gewoon zijn. De indices, eentalig Spaans, hadden we graag ook in 't Latijn toegevoegd gezien. We nemen echter de gelegenheid te baat om de auteur te feliciteren om het inzicht dat hij gehad heeft in de vooruitgang van elk ernstig wetenschappelijk werk: alvorens men iets definitiefs wil zeggen over de leer van Sint Augustinus is het beslist noodzakelijk precies en zo volledig mogelijk te weten wat hij erover gezegd heeft. Een recueil van alle teksten is daarom een onmisbare basis voor alle verdere studie.

H. Somers.

Diadoque de Photice, *Oeuvres spirituelles, introduction, texte critique, traduction et notes de* Edouard des Places S.J., *(Sources Chrétiennes, 5 bis)*, Paris, Editions du Cerf, 1955, 13 x 20, 206 blz.

Een tien jaar geleden gaf E. des Places in Sources Chrétiennes een uitstekende vertaling van en inleiding tot Diadochos' *Centuria, Homelie voor Ons Heer Hemelvaart* en *Vizioen*. Thans schenkt hij ons een echt „Corpus Diadocheum": een nieuwe kritische tekst met inbegrip, naast de zo juist vernoemde werken, van een *Katechese* die nochtans, naar hijzelf signaleert, door verschillenden aan Symeon de Nieuwe Theoloog wordt toegeschreven. Voor de tekst van de Centuria werden 13 hschr. gecollationeerd waarvan 7 voor de eerste keer, terwijl Popov er maar 5 gebruikt had voor zijn uitgave van 1903 en Weis-Liebersdorf 8 voor zijn Teubneriana van 1912. De inleiding werd dan verrijkt met een paragraaf over het samenstellen van de tekst; ze werd ook op verschillende plaatsen omgewerkt. Jammer verdween de *Notice bibliographique* van de vorige uitgave: hoe beknopt ook zijn zulke zaken nuttig. Daarentegen bedraagt de actuele een kostbare *Index ascétique et mystique*. De vertaling die geen geringe eisen stelde, is vlot en nauwkeurig.

Wellicht is het niet overbodig even de aandacht te vestigen op de bijna onbekende bisschop die de meest westelijke zetel van het Oosten, Photikè in Epeiros, ten tijde van de christologische controversen bezette. Zijn *Honderd gnostische kapittels* zijn een parel van de oud-christelijke literatuur en bestrijken, in hun korte, gedrongen vorm, alle stadia van het geestelijk leven vanaf de eerste bekering tot uitgesproken mystische toestanden toe. Diepe inwendigheid en wijze evenwichtigheid kenmerken zijn leer die klassiek mag heten en, zonder af te wijken, geput heeft in Origenes en Evagrius. Zowel dat reeds instinctief evenwicht als ook zijn theologisch inzicht deden hem polemiseren in de Centuria tegen het grof illuminisme der messalianen en in de Homelie tegen het extremisme der monophysieten. Nochtans is Diadochos allerminst een twistzoeker, veeleer een authentieke meester van het geestelijk leven die vanuit zijn eigen ervaring, gelijk sommige doorzichtig gesluierde allusies bewijzen, de omvorming beschrijft welke de tegenwoordigheid Gods in een mens teweeg-

brengt. Zijn uiteenzettingen over de „onderscheiding der geesten", over „de smaak van God door middel der geestelijke zintuigen" interesseren niet alleen de historicus maar zijn van blijvende betekenis. En bij dat al openbaart hij zich als een man van zeer fijne cultuur die een uiterst genuanceerd en wondermooi gerythmeerd proza schrijft.

Bij de inleiding van des Pl. stippen we even twee reserves aan. Eerstens zouden we toch minder belang hechten aan de twee, alles samen vrij oppervlakkige, artikels over de Griekse spiritualiteit in *L'Enfant d'Agrigente* van de overigens zeer grote P. Festugière. Vervolgens menen wij niet dat het εἰκών-begrip zich bij Diadochos op het natuurlijk plan bevindt (p. 34), tenzij men juist de natuur in haar concrete, reeds tot de genade verheven toestand beschouwt, wat bij vele Vaders het geval is. Hoe kan anders alleen het doopsel de εἰκών herstellen die door de zonde verontreinigd werd? De ὁμοίωσις wordt slechts bereikt op de toppen der „gnosis", der volmaakte „agapè", en zij is de εἰκών tot haar volkomenheid gebracht. Zo menen wij de hoofdstukken 4, 78 en 89 te moeten verstaan: zij bieden een leer die gelijkluidend is met die van Gregorius van Nyssa.

R. Leys.

NOTKERS DES DEUTSCHEN *Werke*, nach den Hands. neu herausg. von E. H. SEHRT und TAYLOR STARCK, III/3, *Der Psalter: Psalmus CI-CL, nebst Cantica und Katechetischen Stücken, (Altdeutsche Textbibliothek,* 43), Halle-Saale, Max Niemeyer Verlag, 1955, 12.5 x 18.5, 723-1118 blz., ing. DM 12.15.

Bij het derde deel van Notkers psalmvertaling kunnen we veilig verwijzen naar de bespreking in Bijdragen der vorige twee delen (Bijdr. 14, 1953, blz. 97 v. en Bijdr. 16, 1955, blz. 314). Deze uitgave maakt deel uit van een reeks waarin, naast de psalmparafrase, Notkers vertaling van Boëtius en Martianus Capella reeds verscheen. In een kritisch verzorgde tekst wordt de eigenaardige Latijns-Oudhoogduitse redactie van Notker geboden, met onderaan de oude psalmcommentaren, vooral van Augustinus, waaruit de monnik zijn eigen aantekeningen blijkbaar geput heeft.

L. Verbeeckx.

Georg KOKSA, *Die Lehre der Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts von der Gnade und dem Verdienst der alttestamentlichen Gerechten,* Roma, Orbis Catholicus-Herder, 1955, 18 x 25, XVI + 287 blz., L. 2200.

Ondanks de titel stelt dit boek niet de vraag naar de aard van de oudtestamentische genade. Het onderwerp is uitsluitend de verdiensten van de heiligen uit het Oud Verbond, en dan nog slechts met betrekking tot de menswording. Slechts enkele bladzijden worden gewijd aan de vraag, op welke wijze de genade van het Oude Testament afhankelijk is van Christus' verdienste (p. 215-244).

Maar het probleem is belangwekkend genoeg: hebben de heiligen van het Oud Verbond op enigerlei wijze de menswording verdiend? Dit probleem is door de theologen van de Laatscholastiek met hun gewone breedvoerigheid en scherpzinnigheid behandeld, en de auteur heeft een honderdtal vertegenwoordigers van de verschillende scholen (toch had ik voor Leuven gaarne andere stemmen vernomen dan alleen die van Lessius, die beslist niet de Universiteit mag vertegenwoordigen) met grote nauwgezetheid ondervraagd. Allen veronderstelden, dat ook de genade van het Oude Testament door Christus was verdiend, en stonden dus voor de moeilijkheid, hoe een verdienste in omgekeerde richting mogelijk was. Het zou ons te ver voeren met de auteur alle pogingen te schetsen die werden gedaan om deze paradox te omzeilen. Zijn conclusie is, dat geen enkele opvatting erin is geslaagd de moeilijkheden op te lossen. En aangezien er ook geen doorslaande bewijzen voor zulk een verdienste kunnen worden aangehaald, schijnt het wijzer een verdienste van de oudtestamentische heiligen ten opzichte van de menswording te ontkennen. Eenieder ziet de actuele betekenis van dit onderzoek. Want keert hetzelfde probleem niet terug met betrekking tot eventuele verdiensten van de H. Maagd? In een laatste overzicht wordt de mening van een honderdtal moderne theologen aangegeven, waarvan de meerderheid zeer sceptisch staat ten opzichte van ieder verdienen van de menswording, hoewel sommigen een verdienen in ruimere zin van de omstandigheden der menswording aanvaarden.

De schrijver geeft niet slechts opvattingen weer, hoewel hij in dit refereren zijn hoofdtaak ziet, doch geeft ook zijn kritiek erop. Zou het niet mogelijk zijn, door een nieuwe bezinning op het begrip verdienste zelf, nieuw licht in dit probleem te brengen? Ondanks al hun subtiliteit schijnt het verdienste-begrip van de laatscholastieke theologen merkwaardig verstard, en de schrijver doet geen enkele poging zich uit dit schematisme te bevrijden. Zo moet het probleem onoplosbaar blijven. Maar als weergave van het theologisch denken in de afgelopen eeuwen heeft het boek grote verdiensten.

P. Smulders.

George J. DYER, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy (Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad lacum,* Dissertationes ad Lauream 24), Mundelein (Illinois), Saint Mary of the Lake Seminary, 1955, 15 x 23, 199 blz.

Het lot van de kinderen, die zonder doopsel sterven, blijft een heet omschreven vraagstuk onder de katholieke theologen. Gedurende de laatste eeuwen overheerste de opinie, dat hun plaats is in de *Limbus*, het voorgeborchte, waarvan de aard op verschillende wijze wordt beschreven, maar dat in ieder geval niet de hemel, noch het hellevuur is. In de laatste decennia gaan er echter vele stemmen op, die het bestaan van zulk een oord ontkennen, en dan gewoonlijk aannemen, dat ook zonder het doopsel werkelijk te ontvangen, de kinderen toch een mogelijkheid hebben om het doopsel, en dus de hemel deelachtig te worden. Eén van de argumenten, die tegen deze laatste opvatting door de eerste worden aangevoerd, is de veroordeling door Pius VI van de Synode van Pistoia.

Het is dus belangrijk de juiste zin van deze veroordeling te achterhalen. Daarop heeft Dyer zich met grote ijver toegelegd. Het resultaat is het volgende: in de achttiende eeuw werd het bestaan van de Limbus geloochend door de Augustijnse School en door de Jansenisten. Nu zijn wel de Jansenisten veroordeeld, maar de Pausen hebben de Augustijnse School steeds in bescherming genomen. Ook Pius VI heeft dus niet de loochening van de Limbus als zodanig veroordeeld, maar alleen de bijzondere wijze van loochening, die bij de Jansenisten te vinden was. Namelijk hun stelling, dat alle voorstanders van de Limbus, te beginnen met de grote leraars der hoogscholastiek, tot Pelagianisme vervallen waren. Sinds eeuwen zou dus een ketters systeem in de Kerk zijn aanvaard en geduld: de waarheid is in de Kerk verduisterd geweest. Deze opvatting, die het wezen der Kerk aantastte, werd veroordeeld. Ten onrechte beroept men zich voor het bestaan van de Limbus op het gezag van Pius VI.

De studie wordt zeer zorgvuldig gevoerd, maar maakt zich soms schuldig aan nodeloze uitweidingen en herhalingen. Maar zij biedt een hoogst interessant beeld van de heftige discussies rond de orthodoxie der Augustinianen, en is daardoor van veel breder belang dan enkel de Limbus-vraag. In een werk als dit, dat onder de voortreffelijke dissertaties van het seminarie van Chicago een eervolle plaats inneemt, mist men node een *index personarum*.

P. Smulders.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Dr. H. Brink O.P., *Theologisch Woordenboek*, 6de aflevering, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1956 18 x 25, 2041-2456 kol., ing. 175 B. frs. per aflevering.

Ook over deze aflevering mag al de lof uitgesproken worden die men aan de vorige heeft toegekend. De artikelen lopen van „Godsdienstigheid" tot „Jansenisme". Naast de vele nuttige biographische artikels zijn er onder de doktrinale, zoals „Hel", „Hemel", „Hoop", die bondige, overzichtelijke traktaatjes vormen. Veruit het merkwaardigste is dat van Mag. Anciaux over het huwelijk. Hier en daar ziet men ook wel enkele leemtes of tekorten, zodat de weinige regels die spaarzaam toegewezen moesten worden, niet overal ten volle werden benut. We mogen misschien ook wijzen op sommige bibliographische tekorten, die niet altijd zonder nadeel zijn gebleven, omdat de auteur dan ook vanzelfsprekend vernieuwende aspekten niet heeft kunnen verwerken. Aldus wordt bv. in het artikel „Godsdienstonderricht" geen gewag gemaakt van de werken van P. Van Caster uit het Katechetisch Centrum van Brussel. Bij „Godsdienstvrijheid" had men op het historisch plan J. Leclerc *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme* (Paris, 1955, 2 vol.) moeten kennen, en op het principieel plan H. Hartmann, *Toleranz und christlicher Glaube* (Frankfurt, 1955). Het artikel H. Hartdevotie schijnt J. Stierli *Cor Salvatoris* (Freiburg, 1954), dat ondertussen ook in het Nederlands werd vertaald, niet te verwerken. Bij het artikel Hervorming had men graag M. L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Eglise* (Paris, 1954) gevonden.

A. Snoeck.

B. Leeming S.J., *Principles of Sacramental Theology*, London, Longmans Green and Co, 1956, 15 x 22, LVIII + 690 blz., 30/.

Volgens het voorwoord bedoelt dit werk tegemoet te komen aan de honger naar soliede theologische kost, die ook onder de katholieke leken leeft. En inderdaad slaagt S. erin, een volledig tractaat over de algemene sacramentenleer te bieden, dat voor geen probleem vlucht, maar dat ook de moeilijkste vragen op volkomen heldere wijze weet te behandelen. Door de klaarheid der uiteenzetting en door de rijkdom aan geboden materiaal, ook uit de allerjongste geschiedenis, overtreft dit werk vrijwel alle mij bekende handboeken. Hopelijk zullen niet alleen leken, maar ook vele priesters hier hun inzicht in de sacramentele wereld verdiepen. Zelfs een vakgeleerde zal het werk niet zonder vrucht doorwerken. Want niet enkel heeft de auteur de klassieke leer op zeer persoonlijke wijze doordacht, op verschillende punten draagt hij ook bij tot verdere bezinning. Daar is de uiteenzetting over wat de auteur niet ongelukkig de „symbolic reality" noemt, het *res et sacramentum* van de

Scholastiek. Niet slechts doop, vormsel en wijding geven een deelname aan Christus' priesterschap, maar alle sacramenten bevatten „an objective consecration and dedication" (p. 349). Bijzondere aandacht verdient de voorgestelde definitie van een sacrament als „a permanent and effective sign of Christ uniting the recipient in a special way to his Mystical Body, and thereby expressing his will to give the union of grace to those who place no obstacle" (p. 349; vgl. p. X, p. 355). Dat ondergetekende deze vermelding van de Kerk in de definitie van sacrament met vreugde begroet, zal aan de lezer van de voetnoot op blz. 355 duidelijk zijn.

Bij zoveel oorspronkelijke reflexie verwondert het niet, dat de auteur niet steeds slaagt in een bevredigende synthese. Mijns inziens ziet hij de band tussen „symbolic reality" en genade niet innig genoeg: hij laat het sacrament slechts indirect de genade betekenen en bewerken (p. 330 vv). Ook zou, wanneer in ieder sacrament een „consecratio" ligt, het aspect van Godsverering een uitvoeriger behandeling verdienen (p. 313). Zoals gezegd, beheerst de schrijver ook de modernste literatuur op bewonderenswaardige wijze. Dat hij daarbij bijzondere aandacht besteedt aan de problemen, die in Engeland actueel zijn, is vanzelfsprekend. Maar de uiteenzetting van de Mysterie-theologie van Casel is toch wel onvoldoende, en men zoekt vergeefs naar die diepere bezinning op de verhouding tussen geloof en sacrament, die in het Nederlandse taalgebied intens wordt behandeld. Ondanks deze leemten verdient de schrijver onze gelukwensen met dit zeer geslaagde werk, evenals de uitgever voor de stijlvolle verzorging.

P. Smulders.

Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative,* I, *La Hiérarchie Apostolique,* Desclée De Brouwer, ²1956, 16 x 25, XVIII + 770 blz.

Dat het omvangrijk werk van Journet een nieuwe uitgave beleeft, is reeds op zich een bewijs voor zijn waarde. De tweede druk van het eerste deel is verrijkt met twee *Excursus;* de eerste daarvan draagt als titel *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre* (blz. 129-152) en is een herdruk van een in de Revue Thomiste (1953) verschenen artikel. De tweede excurs behandelt *L'origine et la transmission du pouvoir politique* (blz. 627-633).

Het grote werk van Journet, dat men terecht als een *Summa de Ecclesia* zou kunnen beschouwen, zal de theologen grote diensten kunnen bewijzen, vooral vanwege de grote informatie die het over allerlei vraagstukken biedt. Dat we hier niet louter met een herdruk hebben te doen, wordt duidelijk, als men de indices met elkaar vergelijkt. Wat de systematische verantwoording aangaat, laat S. zich hoofdzakelijk leiden door Cajetanus, die op vele plaatsen wordt geciteerd. S. is een bekwaam didacticus, maar men ontkomt niet aan de indruk dat de vele distincties, die worden gehanteerd, vaak meer problemen oproepen dan oplossen. S. werkt het verschil tussen wijdingsmacht en jurisdictie uit met behulp van zuiver mechanische categorieën (blz. 88; blz. 204, noot 2 en elders). De algemene genadewerking van Christus is een „action à distance" (blz. 651) tegenover de „action par contact" in de sacramenten. Hoe te verklaren dat de bijstand van de H. Geest niet voortkomt uit een principe dat „habituel et permanent inhérent" (blz. 432) aan de Kerk is, terwijl de H. Geest toch de ziel van de Kerk is? Ook kan niet worden ontkend dat S.'s betoogtrant te wijdlopig is. We zouden evenwel niet willen besluiten zonder nog eens de waarde van dit werk te onderstrepen en het aan te bevelen.

J. Mulders.

Dr. H. Fr. Th. Borgert C.SS.R., *Theologie en Prediking, Naar een vernieuwing van de prediking vanuit een vernieuwing van de theologie,* Bussum, Paul Brand N.V., 1956, 14.5 x 22, 244 blz., *f* 7,95.

Dit boek bevat voornamelijk een studie over inhoud, doel en methode van het theologisch denken, voorafgegaan door een hoofdstuk over het christelijk mysterie der prediking. Daar juist dit eerste hoofdstuk niet al te sterk behandeld is, lijkt ons de waarde van het boek vooral hierin gelegen, dat het een goede poging is door te dringen in de eigen aard van het theologisch denken. S. slaagt erin hier tot de kern door te dringen en dit is geen geringe verdienste. Men zal het niet met alle gedachten van de S. eens zijn; soms ook vindt men een aanvankelijk te vaag geformuleerde uitspraak later scherper en vollediger uitgedrukt. Het boek lijkt ons vooral waardevol als inleiding in het theologisch denken.

S. Trooster.

Alois Riedmann, *Die Wahrheit des Christentums,* IV, *Die Wahrheit über die vier Letzten Dinge,* Freiburg, Herder, 1956, 16 x 24, XVI + 342 blz., geb. DM 21.80, ing. DM 18.50, per intekening resp. DM 18.80 en 16.20.

Men kent de werken van A. R. Op 2 december 1954 is hij overleden. Zijn laatste dagen heeft hij gewijd aan het voorbereiden van deze uitgave, die niet alleen zal blijven getuigen van zijn immense werkkracht, maar ook van zijn diepe geloofszin. Hij wilde voornamelijk

aan catecheten en godsdienstleraren het materiaal bezorgen voor hunne lessen. Zo krijgt men voor elke centrale gedachte: dood, oordeel, hemel, vagevuur en hel, een uitvoerig overzicht van de inzichten bij de natuur- en kultuurvolkeren, eventueel bij de oudere en moderne filosofen, als bij de dood. De werken van W. Schmidt werden rijkelijk benut. Dan volgt de leer van de Schrift, van de Kerk in Concilies, en eventueel bij de Kerkvaders en moderne theologen. Ten slotte kernachtige samenvattingen van dogmatische, zedelijke en pastorale aard. Het is aldus een rijk gedocumenteerde encyclopedie geworden voor leraren en predikers. Met al de nadelen ook vandien: wij denken bv. aan het al te korte en dus onrechtvaardige oordeel over Kierkegaard's „Krankheit zum Tode" en „Der Begriff der Angst" (39). Voor het particuliere en algemene Oordeel had S. eveneens meer de exegeten kunnen raadplegen om zijn voorstellingen wat te „demythologiseren"; zo b.v. 128-134; of de dogmatici, als bij wat hij beweert over de noodzakelijke stoffelijke identiteit van het lichaam voor en na de dood, 166-167. Het blijft alles samen, vooral voor de zeer uitvoerige behandeling van de Schrift en de Concilies, een waardevol boek. **P. Fransen.**

Victor White O.P., *God The Unknown and Other Essays,* London, The Harvill Press, 1956, 14 x 22, VIII + 205 blz., geb. 18/.

Het wordt zowat de gewoonte dat theologische auteurs op tijd en stond een selectie van hun vroegere artikels publiceren. Een gewoonte die trouwens, wegens de geweldige prolificatie van theologische tijdschriften, wel enig nut met zich meebrengt, daar het weldra geen enkele gewone bibliotheek mogelijk zal zijn alle tijdschriften bij te houden. V. W. verblijft nu in Amerika, en voor dit land is deze nood wellicht groter. W. schrijft rustig klassiek met juist die openheid van geest op moderne problemen die zijn korte vulgarisaties vrij maken van elke al te schoolse scholastiek. Meestal behandelt hij niet de grond van het probleem, maar geeft graag inleidingen en apologetische beschouwingen die de goedwillige lezer op de diepere vragen moeten voorbereiden. Daarom zijn zijn apologetische, psychologische en oecumenische beschouwingen juist zo waardevol. Voor een Engelsman kent hij trouwens zeer goed de Duitse protestantse literatuur. Men weet waarschijnlijk dat hij belangrijke studies heeft ondernomen met C. S. Jung in Zürich, wat hem een groter begrip heeft geschonken voor de symbolische kennis dan wat men in de handboeken vinden kan. De artikels zijn ondergebracht in drie hoofdstukken: de kennis van God bij Thomas en de theologische methode, de Menswording, Verlossing en het mysterie van de genade, en ten slotte de Kerkleer met de netelige vraag van het lidmaatschap van de Kerk en de nog altijd druk besproken leer van de pauselijke onfeilbaarheid. **P. Fransen.**

Alec R. Vidler, *Christian Belief and This World. The Firth Memorial Lectures for 1955 in the University of Nottingham,* London, SCM Press, 1956, 14.5 x 22, 156 blz., geb. 12/6.

Eschatologie of Incarnatie? Welke is de juiste houding van het Christendom? S. behandelt deze vraag in weloverwogen, vlot gestelde voordrachten. Origineel is vooral een zeer goede les over het „prophetisme" van de huidige Christen, en een ander over de plichten van de leken op het plan van de nationale politiek. S. staat uiteraard erg huiverig tegenover elke uitspraak van het kerkelijk gezag op dit punt. Wij begrijpen best zijn vrees. Het is maar al te bekend hoe gemakkelijk sommige mensen denken dat studies in de philosophie en de theologie hen in staat stellen om in alles het laatste woord te spreken, ook zonder gepaste voorstudie. Ook de priesterwijding is geen garantie voor een wijs inzicht in profane zaken, maar blijft toch het feit dat de Kerk in zaken die geloof en zeden betreffen, een opdracht heeft ontvangen van de Heer, waaraan zij trouw moet blijven. P. Fransen.

MORAAL

L. Brandl O.F.M., *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus, Eine moralgeschichtliche Untersuchung, (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie,* II), Regensburg, Fr. Pustet, 1955, 14 x 22, 317 blz., DM 14.60.

Michael Müller, onder wiens leiding deze „Studien" uitkomen, opende zelf in 1954 de reeks met een uitstekend moraalhistorisch onderzoek naar *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradieseehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin.* De dissertatie van Pater Brandl, onder leiding van Müller gemaakt, sluit daar waardig op aan. In het eerste deel onderzoekt de schr. „Die ethische und metaphysische Wertung der Sexualität" bij Albertus Magnus, een algemene oriëntering in het onderwerp; het tweede deel behandelt „Die Ehelehre", waarvan vooral „Die Ehezwecklehre" mede in verband met de huidige discussies uitvoerig besproken wordt; het

derde deel geeft een kort overzicht van Albertus' leer over „Keuschheit und Jungfräulichkeit". De schr. beheerst zijn stof volkomen, gaat uitermate zorgvuldig te werk en weet zijn lezers een duidelijk beeld te geven van Albertus' gedachtengang. Voortdurend confronteert hij diens leer met tijdgenoten en voorgangers, heel in het bijzonder met Hugo van Sint Viktor; hij trekt vergelijkingen met S. Thomas, de grote leerling van Albertus, waarbij hij herhaaldelijk verwijst naar het werk van J. Fuchs S.J. *(Die Sexualethik des hl. Thomas v. Aquin,* Köln, 1949), dat hij in het algemeen zeer waardeert maar hier en daar becritiseert (Fuchs reageerde daarop in *Gregorianum* 37, 1956, 679-680, in een overigens zeer waarderende recensie); hij belicht de invloed van Augustinus' enigszins pessimistische sexuele moraal, vooral tot uiting komend in de excusatie-theorie die ook Albertus aanhangt (sinds de erfzonde is de huwelijksdaad belast met een „malum poenae", zodat zij alleen dan vrij is van dagelijkse zonde als ze gesteld wordt omwille van de voortplanting of als remedium concupiscentiae) — aan deze invloed heeft Albertus slechts gedeeltelijk zich kunnen onttrekken door aansluiting bij Aristoteles. Voor moralisten is een studie als die van Brandl zeer belangrijk, met name om de achtergronden te leren kennen van de Middeleeuwse scholastieke moraaltheologie.

A. van Kol.

Lucius Rodrigo S.J., *Praelectiones theologico-morales Comillenses,* Series I: *Theologia moralis fundamentalis,* Tomus II: *Tractatus de legibus,* Tomus III: *Tractatus de conscientia morali,* Santander, „Sal Terrae", 1944-1954, 17 x 24, XXXII + 717 blz., XXIV + 571 blz.

Pater Rodrigo, professor in de moraaltheologie en het kerkelijk recht aan de pauselijke Universiteit te Comilla, heeft een werk van grootse allure opgezet. De eerste reeks van zijn praelectiones behandelt de algemene moraal, en daarvan zijn thans twee delen verschenen. Wanneer de geleerde schr. zijn plan zal hebben voltooid, zullen zijn boeken minstens één plank in beslag nemen. Want de twee verschenen delen, die tesamen ongeveer 1350 blz. tellen, behandelen slechts de wetten en de algemene vragen over het geweten; de problemen rond de moraalsystemen zullen in een afzonderlijk deel besproken worden. Het is ongetwijfeld gedegen werk, maar geheel in de stijl van de oude handboeken, met sterk juridische inslag. In de inleiding op het derde deel verklaart de schr. zelf: „valde timemus ne pluribus merito videamur subtiliori nimium conceptuum analysi et quaestionum crisi atque discussioni insistere... cur fortasse non semel de nimia morositate in iisdem evolvendis damnari possimus"; deze vrees is inderdaad niet ongegrond. Een troost is het, dat dit overdadige „handboek" niet duur is; het derde deel, waarvan we de prijs vermeld vonden, kost slechts 70 Pesetas.

A. van Kol.

W. Rauch, *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie,* Freiburg, Herder, 1956, 14.5 x 23, X + 404 blz.

Dr. R. Schlund heeft uit de nagelaten geschriften van Wendelin Rauch, vroeger moraaltheoloog en daarna Aartsbisschop van Freiburg († 1954), een bundel *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie* samengesteld. Het eerste deel (blz. 1-162) bevat een „Christliche Sittenlehre", een soort *Laienmoral,* geschreven in de jaren 1937-1938, maar nooit voltooid of uitgegeven. Ze bestaat uit een algemeen gedeelte, waarin de voornaamste punten van de algemene moraal besproken worden, en een tweede gedeelte, waarin een aantal kwesties uit de bijzondere moraal behandeld worden (o.a. leven en dood, huwelijk en huwelijksbeleving). Het geheel wordt beheerst door de ene gedachte, die de overleden schr. bijzonder dierbaar was: „die Wahrheit tun". Het is goed van opbouw, sterk van betoog, meer speculatief dan casuistisch ingesteld, niet alleen ethisch maar ook moraaltheologisch met bijzondere aandacht voor het specifiek christelijke. Het tweede deel (blz. 165-396) bevat een twaalftal artikelen, die reeds elders gepubliceerd werden en waarvan verschillende aan de lezer reeds bekend zullen zijn (o.a. over de devotiebiecht, over de periodieke onthouding, over de leugen). Het is een waardevol werk geworden, dat de herinnering aan deze scherpzinnige moralist levendig zal houden.

A. van Kol.

John A. O'Brien, *Happy Marriage, Guidance before and after,* London, W. H. Allen, 1956, 14 x 22, 266 blz., 16 /.

Alan Keenan O.F.M. - John Ryan, *Marriage, A Medical and Sacramental Study,* London, Sheed and Ward, 1955, 14 x 22, X + 337 blz., 16 /.

Het eerste van deze twee werken heeft geen wetenschappelijke aspiraties. Het is een gids voor verloofden en jong-gehuwden, waarin allerlei aspecten van het huwelijksleven op onderhoudende wijze behandeld worden. Van geheel andere aard is het tweede werk, dat geschreven werd naar aanleiding van de problemen, waarvoor de katholieke vrouwenarts zich in Engeland geplaatst ziet, vooral wanneer hij in dienst is van de Staat onder toezicht

van de „National Health Service". Van hem wordt nl. verwacht, dat hij adviezen zal geven over het gebruik van anticonceptionele middelen, dat hij artificiële inseminatie zal toepassen, eventueel dat hij therapeutische abortus zal plegen. De schrijvers, de één een priester en de ander een medicus, behandelen het probleem van alle kanten; het eerste deel geeft de algemene medische, morele en juridische begrippen, het tweede deel behandelt de medische en het derde deel de sacramentele aspecten van het huwelijksleven, het vierde deel bespreekt de voorlichting vóór het huwelijk. Krachtens de opzet heeft het werk een duidelijk apologetische inslag, maar de stof wordt positief en degelijk behandeld. Op blz. 166 noteerden wij een lapsus calami: een „matrimonium ratum non-consummatum" kan als zodanig niet voor nietig-verklaring, wel eventueel voor ontbinding in aanmerking komen. Vooral voor moralisten is het boek lezenswaard.

A. van Kol.

W. J. A. J. Duynstee C.SS.R., *Over recht en rechtvaardigheid,* 's-Hertogenbosch, L. C. G. Malmberg, 1956, 16 x 24, 90 blz., geb. ƒ 6,50.

Bij zijn aftreden als hoogleraar aan de R.K. Universiteit te Nijmegen heeft Prof. Duynstee een aantal gedachten over recht en rechtvaardigheid op papier gezet. In het eerste hfdst. over het recht legt de schr. grote nadruk op het onderscheid tussen natuurrecht in de meest strikte zin van het woord van de ene kant, en het door de rede gestelde recht van de andere kant; dit laatste valt dan weer uiteen in het natuurlijk-redelijk recht en het zuiver positieve recht. De onderscheidingen hebben zin en sluiten aan bij S. Thomas' leer, maar lossen het eigenlijke probleem o.i. niet op. Het tweede hfdst. behandelt de deugd van rechtvaardigheid in haar verschillende aspecten (de verdelende rechtvaardigheid werd door schr. ook besproken in „Werkgenootschap van kath. theologen in Nederland", Jaarboek 1952, blz. 141-148). Is de enigszins individualistische opvatting, die schr. schijnt te huldigen, wellicht de oorzaak dat hij de sociale rechtvaardigheid geen rechtvaardigheid in strikte zin wil noemen (blz. 74)? Het feit, dat de opvoeding onder de pietas valt, sluit niet uit dat ze tevens onder de rechtvaardigheid thuishoort: men kan bv. wel degelijk spreken van strikt recht op opvoeding (blz. 80-81). Dat het belasting-betalen geen daad van rechtvaardigheid maar een verplichte daad van vaderlandsliefde zou zijn (blz. 83), lijkt ons moeilijk te handhaven. Op blz. 7 (15e regel van boven) leze men „afhankelijkheid" in plaats van „onafhankelijkheid".

A. van Kol.

John C. Ford S.J., *Man Takes a Drink. Facts and Principles About Alcohol,* New York, P. J. Kenedy & Sons, 1955, 12.5 x 19, 120 blz., 250 $.

De Amerikaanse moralist Pater Ford heeft het verschijnsel van het alcoholmisbruik grondig bestudeerd. Hij heeft feiten en getallen, hij zet de beginselen uiteen omtrent het juiste alcohol-gebruik, tenslotte bespreekt hij het alcoholisme (de U.S.A. tellen vier miljoen alcoholisten!) en de middelen daartegen. Het is niet de bedoeling van de schr. propaganda te maken voor geheel-onthouding of voor matig gebruik van alcohol; hij wil de lezer slechts die gegevens en principes verschaffen, die hem in staat zullen stellen een persoonlijke beslissing te nemen t.a.v. alcohol-gebruik. Een zeer instructief boekje.

A. van Kol.

C. W. de Vries, *Bestaansonzekerheid. Wetsontwerp tot het beschermen van de levensstandaard van de economisch minst-draagkrachtige volksgroep (herziening-Armenwet),* Alphen a/d Rijn, N. Samson N.V., 1955, 14.5 x 20.5, 114 blz., ƒ 6,50.

Naar aanleiding van het rapport, dat door de commissie-Quarles van Ufford op 31 augustus 1954 aan de Regering werd uitgebracht ter vervanging van de Armenwet 1912, heeft Prof. de Vries een boekje geschreven, waarvan de voornaamste stelling luidt dat de tijd nog niet rijp is voor het vervangen van de verouderde Armenwet: onze kennis van de achtergronden der verschijnselen is nog te gering. Wel acht hij het van urgent belang de wet te herzien, wil men voorkomen dat de praktijk nog meer op de wetgeving vooruitloopt. Zijn voorstellen daaromtrent zijn voor al degenen, die op een of andere wijze bij het maatschappelijk werk betrokken zijn, belangwekkend, al is zijn betoogtrant niet bijzonder helder. De vijfde paragraaf over buitenlandse wetgeving werd geschreven door Mej. M. J. H. van der Veen.

A. van Kol.

LITURGIE

Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Herausgegeben von Karl Ferdinand Müller und Walter Blankenburg, II, *Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes, 1 Der Hauptgottesdienst,* Kassel, Johannes Stauda-Verslag, 1955, 17.5 x 25, 598 blz.

Het tweede deel van dit liturgisch handboek, welks verschijnen we reeds vroeger hebben

begroet (cfr. *Bijdragen* 15, 1954, 439-442), beschrijft de structuur van het liturgisch gebeuren, en wel van de Mis. Ook dit deel biedt een dergelijke rijkdom aan gegevens, dat het uitgesloten is, in het kader van een bespreking er dieper op in te gaan. F. MÜLLER behandelt het *Ordinarium Missae* (blz. 1-44). Na enige inleidende beschouwingen worden de verschillende delen van het Ordinarium achtereenvolgens beschreven. Hieraan sluit J. BECKMANN aan met zijn verhandeling *Das Proprium Missae* (47-86). De verhouding Ordinarium-Proprium wordt door Schr. uit de openbaring afgeleid. B. behandelt de Propriumgezangen, waarbij de ontwikkeling in de katholieke Kerk, de houding van de Reformatie en tenslotte de voorstellen van de liturgische conferentie der Lutherse kerken. In twee aanhangsels (blz. 79-85) worden voorbeelden gegeven van middeleeuwse Proprium-gezangen (cod. 339 van Sint-Gallen). De lezingen worden uitvoerig besproken door de ondertussen reeds gestorven G. KUNZE (88-179). Na de eigen aard van de liturgische Schriftlezing nader te hebben bepaald geeft Schr. een uitgebreid overzicht over ontstaan en geschiedenis van het pericopenstelsel. De vrij algemeen aanvaarde stelling, dat de woorddienst vanuit de synagoge zou zijn overgenomen, wordt door Schr. niet aanvaard, en wel vooral hierom, dat de N.T.-ische beschrijvingen van de eucharistie-viering ons niets hierover meedelen. Schr. ontwikkelt een „reine Hypothese" (119) om tot een verklaring te komen van de oorsprong der leesdienst. In het kort komt zijn uitleg hierop neer: tijdens de bijeenkomsten van de christenen werden de woorden (cfr. Act. 2, 42) en later ook de geschriften (cfr. Col. 4, 16) van de ooggetuigen, de Apostelen, voorgelezen en uitgelegd, waaruit zich dan geleidelijk aan een woorddienst ontwikkelt. Het voorlezen van de apostolische brieven, aanvankelijk als *lectio continua* (132), wordt later vanwege de nodige uitleg eclogadisch (ib.). De moeilijkheid die men tegen deze voorstelling kan maken — bestaat er niet een opvallend, niet louter toevallig te noemen overeenkomst tussen de synagogedienst enerzijds en hetgeen Justinus, en vooral de zg. *Liturgia Clementina* ons anderzijds meedelen? — lost Schr. op met erop te wijzen hoe de christenen eerst *na* de kanonisering van het N.T. er volledig van doordrongen raakten, dat het O.T. — het boek dat, hoewel steeds heilig in hun ogen, tot die godsdienst behoorde en dat volk, waarvan ze geheel los waren komen te staan — eigenlijk hún boek was, zodat het eerst later een plaats in de liturgische bijeenkomsten gaat innemen (128; 136 ss.). De stad waar deze aanpassing het eerst heeft plaats gehad, is Antiochië (137 ss.). Schr. schetst de verdere ontwikkeling zowel in de romeinse liturgie (149-156; de pericopen-hervorming van Pius V heeft op Schr. indruk gemaakt: „Es hat etwas Bezwingendes, dass in allen römisch-katholischen Kirchen der ganzen Welt am selben Tage die gleichen Evangelien- und Epistelabschnitte laut werden", 156), als bij de Reformatie (156-166). Schr. besluit zijn rijke bijdrage met te wijzen op de eisen van heden (167-179) en vestigt o.m. de aandacht op de „Verständlichkeit" (169) der pericopen alsmede op de noodzaak, een samenhang tussen beide lezingen te scheppen (175 ss.). De langste bijdrage is *Die Geschichte der christlichen Predigt* van de hand van A. NIEBERGALL (182-352). De N.T.-ische leer over de preek komt hier op neer: de preek is „das Heilsgeschehen, durch das die Offenbarung Gottes in Christus in der Kraft des Geistes ein gegenwärtiges und zugleich die Zukunft vorwegnehmendes Ereignis wird. Die Predigt hat ihren heilsgeschichtlichen Ort zwischen dem Erscheinen Jesu und seiner Wiederkunft zum Gericht" (209). Vanuit deze grondstelling wordt heel de verdere geschiedenis beoordeeld.

Het deel dat over de gebeden handelt, wordt ingeleid door H. L. KULP, *Das Gemeindegebet im christlichen Gottesdienst* (356-414). Schr. beschouwt vooral het smeekgebed, dat tot het wezen van de Kerk behoort (356). In verschillende vormen heeft het zich ontwikkeld, waarvan Schr. een uitvoerige analyse geeft (canon, secreta, post communionem, super populum en collecta). Naast deze gebeden staat het *Allgemeine Kirchengebet,* welks aard en ontwikkeling door O. DIETZ worden beschreven (418-451). Vermelding verdient dat Schr. ons een overzicht biedt van de voorstellen, die voor de nieuwe Agende van de evangelisch-lutherse kerken in Duitsland werden ontworpen (ook andere bijdragen geven zulke overzichten). Naast de smeekgebeden is er dan nog het dankgebed, *Präfation,* waarover W. REINDELL schrijft (454-520). De prefatie is het „Urbild des zum Hymnus sich erhebenden Gebets, antwortende Danksagung auf Gottes Heilstaten und 'zweckfreier Spiegel der Glorie Gottes - das endgültige Zeichen dafür, dass Gott einst sein wird alles in allem' " (462). Schr. vermeldt een interessante bijzonderheid: het tetrachord g,a,h,c of c,d,e,f, waaruit de prefatietoon is opgebouwd, schijnt in verband te staan met de vier dieren van Ezechiël (1, 10) en de vier planeten Mars, Mercurius, Saturnus en de zon (?), en zou langs die weg teruggaan op de oudste culturen. Na een uitvoerig overzicht te hebben gegeven van de geschiedenis der prefatie (oude Kerk, Oost en West, Reformatie, Anglicanen) wijst Schr. op het groot belang van de prefatie (518), wier „Urbild" — aldus besluit R. zijn belangrijke uiteenzetting — ligt in Apoc. 5, 12. Tot slot behandelen B. KLAUS en K. FRÖR resp. de *Rüstgebete* (524-566) en de *Salutationen, Benediktionen, Amen* (570-596).

Uit dit overzicht, dat al te summier moest blijven, moge duidelijk worden, dat ook het tweede deel van *Leiturgia* een belangrijke bijdrage is voor de liturgie-wetenschap. Op meerdere plaatsen treedt duidelijk de wil naar voren, de rijkdommen van de oude Kerk ook in onze tijd weer opnieuw vorm te geven en reëel te maken. Het geheel is vanzelfsprekend geschreven vanuit de lutherse theologie. Hier en daar troffen we uitspraken aan die onjuist moeten worden genoemd. Zo bv. op blz. 99 ss., alwaar gezegd wordt dat volgens de katholieke leer de Vulgaat wordt beschouwd als „der unabänderliche, inspirierte Schrifttext" en dat de Vulgaat „allein" als liturgische tekst wordt gebruikt. De katholieke Kerk heeft haar inspiratie-begrip geconcentreerd „auf eine, die eine einzige Übersetzung" (100) en deze vertaling „*aller* privaten Erklärung" (ib.; cursivering van ons) onttrokken. De uitspraak van Trente had evenwel een andere bedoeling (bij het citeren van Denzinger heeft men n. 2292 over het hoofd gezien). Vaak keert de gedachte terug, dat in de latere ontwikkeling van de Kerk de Geest aan banden is gelegd (129; 205: „Die Kraft der Christokratie und Pneumatokratie schwindet"; 206 en elders). Maar neemt men het Schriftwoord (Matth. 28, 20; Joan. 14, 16 etc.) wel in zijn volle ernst? Zo ook n.a.v. de merita: uit het Leonianum wordt een gebed geciteerd — „Concede nobis Domine... gratiam tuam, per quam boni esse possimus" (blz. 395; Feltoe blz. 159) — waarbij wordt opgemerkt dat het hier gebeden betreft „in denen die Mitwirksamkeit des Menschen mit der Gnade *ausdrücklich* verneint wird" (cfr. blz. 397, noot 175; cursivering van ons), terwijl het geciteerde gebed aldus verder gaat: „....et praesta ut eamdem *studiis competentibus* exsequamur" (curs. van ons). Smeekgebeden horen niet in de canon thuis, want dat voert tot „bedenklichen, unbiblischen Missverständnissen und Grenzverwischungen im Banne eines fragwürdigen mittelalterlichen Opferbegriffs" (421). Zeer zeker richt zich de biddende Kerk in de canon primair tot haar Heer, maar dat sluit niet uit dat ze dit toch tegelijkertijd doet als Moeder. En vanaf de aanvang heeft de offergedachte in de eucharistie haar plaats gehad, zoals Jungmann (I[1], 32 ss.) overtuigend aantoont. Het *Domine* in de wending „Domine sancte Pater omnipotens aeterne Deus" slaat niet op Christus (375, noot 69), terwijl het *sancte* beter niet bij *Domine* worde getrokken, zoals op meerdere plaatsen wordt gedaan (389, noot 41; 460; 484), maar eerder bij *Pater* (cfr. Jungmann, II, 154). De karakteristiek van de preken der grote Kerkvaders (blz. 221) lijkt ons wel wat pessimistisch: zij zijn toch de grote scheppers van de liturgie geweest.

Enkele drukfouten: op blz 74 verandere men de noten 53 en 54 in: 55 en 56. Op dezelfde bladzijde (regel 6 van onderen) leze men: sancta Trinitas. In noot 88 (blz. 126) leze men: Apophthegma, terwijl het OSB. in noot 102 van blz. 135 (achter Fischer) kan wegvallen. Blz. 150 (r. 8 van onderen) leze men: vielerorts. Blz. 208 (r. 2 van onderaf): 1 Kor. 11, 23 ff. Leo I stierf in 461 (blz. 234, r. 14), Savonarola in 1498 (blz. 252, r. 19). Blz. 397, noot 175, r. 15 van onderen, leze men: zum 1. S. n. Pf. Noot 32, blz. 461: het citaat is ontleend aan Brightman, S. 384. — We willen niet sluiten zonder nogmaals te wijzen op de grote waarde van dit boek, ook voor katholieke theologen en liturgisten, in wier bibliotheek het niet mag ontbreken.

J. Mulders.

Joachim BECKMANN, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Gütersloh, Carl Bertelsmann, 1956, 15.5 x 22, 316 blz., geb. DM 25.—.

De hele Christenheid wordt steeds meer bewogen door een werkelijke en ernstige bezorgdheid om de Liturgie. De romantische puberteitscrisis is gelukkig over. Nu komt de tijd voor de ernstige historische studies en de praktische verwezenlijkingen. Men merkt hetzelfde in de Lutherse Kerk, vooral in de rechtse vleugel, de VELKD. Rietschel-Graff met zijn *Lehrbuch der Liturgik*, 1951, en het bekende standaardwerk *Leiturgia* te Kassel uitgegeven, 1954, geven een inzicht in de leer en de geschiedkundige ontwikkeling. Voor colleges en privaatstudie ontbrak in deze kringen een verantwoorde uitgave van de voornaamste liturgische teksten in hun oorspronkelijke taal. Deze teksten worden ons nu ter hand gesteld door J. Beckmann. Wij vinden er allereerst de oudste dokumenten uit de drie eerste eeuwen, dan de Griekse liturgie uit de IVde eeuw, de klassiek geworden formulieren van Chrysostomus. Voor het Westen hebben wij de volledige Mistekst van de Gallikaanse, de Mozarabische en de Romeinse Mis. Volgen de eerste liturgische teksten uit de Reformatie: Luther, Zwingli, Calvijn en het Prayer Book, waarop als slot werden opgenomen de voornaamste teksten uit de reformatorische Restauratie in de XIXde eeuw. Als aanhang ten slotte de Duitse vertaling van de Griekse en de Franse teksten, die in deze bloemlezing opgenomen werden. Als handboek voor een seminarie in Liturgie lijkt ons dit werk erg praktisch.

P. Fransen.

Klaus GAMBER, *Wege zum Urgregorianum. Erörterung der Grundfragen und Rekonstruktionsversuch des Sakramentars Gregors d. Gr. vom Jahre 592*, in beratender Verbindung

mit P. Dr. Alban DOLD O.S.B., (*Texte und Arbeiten*, 1. Abt. Heft 46), Beuron in Hohenzollern, Beuroner Kunstverlag, 1956, 15.5 x 23.5, VIII + 50 blz., ing. DM 8.—.

Dit uiterlijk weinig uitgebreid opstel — slechts een 30-tal bladzijden eigenlijke tekst met daarenboven 20 bladzijden schematische reconstructie van het „Urgregorianum" — biedt nochtans bij nader toezien hoogst interessante en zelfs verrassende uitzichten voor een verder vooruitkomen in de enigszins in een slop geraakte studie van de bronnen en de oertekst van het gregoriaanse sacramentarium. Een grondige confrontatie van de hoofdhandschriften wordt zeer in 't kort in een Ie deel uiteengezet en leidt tot de volgende kapitale besluiten: het sacramentarium van Padua (P) uit het begin van de IXe eeuw blijkt niet rechtstreeks uit het oergregorianum af te stammen en biedt veel gelijkenissen met de tegenovergestelde familie van de „Junggelasianische" sacramentariën; en toch moet het op een of andere wijze, wellicht door de tussenschakel van een „gregoriaans" sacramentarium uit de tijd van Paus Honorius I (625-638), waaruit ook die „junggelasianische" geput hebben, in contact hebben gestaan met het „Urgregorianum": in een zeker aantal formulieren, in ettelijke opschriften en formules blijkt het hierbij dichter te staan dan het beroemde afschrift (H), dat paus Adrianus I tussen 772 en 784 aan Karlemagne heeft laten geworden. Het zal er dus op aankomen door een handige benutting en recoupages van de teksten uit de beide groepen te trachten zo dicht mogelijk het uitgangspunt te benaderen, het gebedenboek van Paus Gregorius I, voor hemzelf opgesteld, dat echter buiten zijn verwachting en vermoeden zulk een wijds succes zou kennen. Een schematische reconstructie hiervan beproeft de Schrijver in zijn 3e deel, nadat hij nog vooreerst in een 2e deel aanzienlijke indicia heeft opgehoopt om aan te tonen dat Gregorius I zijn „gebedenboek" moet opgesteld hebben in het jaar 592.

We moeten aan meer bevoegden, die grondig vertrouwd zijn met de handschriften, overlaten te oordelen over de al dan niet doeltreffendheid van deze besluiten, des te meer omdat S. binnen dit korte bestek op verre na niet al zijn bewijsstukken heeft kunnen voorleggen. Het wil ons echter in elk geval toeschijnen dat hier een flinke stap vooruit wordt gezet in de goede richting en we langs deze weg wellicht snel zullen vorderen in de kennis van de oervorm en van de verdere ontwikkeling van het sacramentarium gregorianum, het meest verbreide en het belangrijkste van de oud-romeinse sacramentariën. J. De Munter.

KERKGESCHIEDENIS

HARTMANN VON AUE, *Gregorius*, Herausg. v. Hermann PAUL, 9. Aufl., Unveränderter Abdruck der 8. von A. LEITZMANN besorgten Aufl., (*Altdeutsche Textbibliothek, 2)*, Halle-Saale, 1955, 12.5 x 18.5, XXVIII + 103 blz., ing. DM 2.50.

De tekstuitgaven van de grote Duitse germanist Hermann Paul blijven nog immer boven alle kritiek verheven. Zo kent zijn uitgave van de Gregorius-legende een negende druk. Terloops wijzen wij hier op de zeer praktische wijze waarop de Altdeutsche Textbibliothek de oude teksten uitgeeft: het zeer uitvoerige kritische apparaat wordt vooraan geplaatst en de tekst blijft vrij van alle nota's die de onbevangen lezer immer afschrikken. Zo wordt een kompromis gevonden tussen wetenschappelijke en populaire uitgave.

G. Achten.

MECHTILD VON MAGDEBURG, *Das fliessende Licht der Gottheit*, eingeführt von Margot SCHMIDT mit einer Studie von Hans URS VON BALTHASAR, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger-Verlag, (1956), 10.5 x 19, 453 blz., geb 18.90 Zw. frs.

Mechtild von Magdeburg werd in 1212 geboren, leefde lange jaren als begijn en trad op hoge leeftijd in het Cistercienserinnenklooster van Helfta, waar zij rond 1294 stierf. Haar geestelijke geschriften waren in de ME zeer in trek. Des te opvallender is het dat tot nu toe geen volledige tekstcritische uitgave bestond. Mej. Schmidt brengt nu een zeer verzorgde vertaling van het gehele werk naar het handschrift Cod. 277 van de Stiftsbibliothek van Einsiedeln. Uit dit werk treedt een geestelijke, zeer krachtige en persoonlijke figuur uit de 13de eeuw naar voren, die naast haar hartstochtelijke zangen aan de goddelijke liefde, die haar overweldigd heeft, tegelijkertijd grote bezorgdheid aan de dag legt voor het heilig leven van de Kerk. Urs von Balthasar geeft in zijn mooie inleiding een theologische beschouwing over het zo diep-geestelijke werk van Mechtild en laat de roeping zien, die zij in de Kerk te vervullen had. P. Grootens.

S. BONAVENTURE, *Itinéraire de l'âme en elle-même*, introduction et traduction du P. Jean DE DIEU DE CHAMPSECRET, *commentaire du P. Louis* DE MERCIN O.F.M. Cap., Blois, Librairie Mariale et Franciscaine, 1956, 14.5 x 21, 355 blz., 850 Fr. frs.

De werken van de H. Bonaventura, die in de Middeleeuwen algemeen gelezen en overwogen werden, zijn nu een beetje in vergetelheid geraakt. Daarom werkt P. Jean de Dieu al sinds jaren aan een vertaling van de geestelijke werken van de Heilige. Vier delen zijn er al verschenen. Van het tweede, het Itinéraire, geeft hij nu een nieuwe editie uit. Het bevat een uitvoerige inleiding over het Itinerarium zelf, over de leer der drie geestelijke wegen, over de leer van het Itinerarium, de geestelijke oefeningen van meditatie en contemplatie en over de opvatting van S. Bonaventura over de beschouwing. Dan volgt de vertaling zelf, gevolgd door een commentaar van een 180 blzz. — Het is misschien vanwege de hoge drukkosten niet mogelijk. Maar het is in uitgaven als deze toch altijd prettig, als men naast de vertaling, ook de oorspronkelijke Latijnse tekst vindt afgedrukt.

P. Grootens.

G. M. Gieraths O.P., *Reichtum des Lebens, die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts, (Für Glauben und Leben,* 6), Düsseldorf, Albertus-Magnus-Verlag, (1955), 15 x 20.5, 124 blz.

Dit werkje wil hoofdzakelijk toegankelijke teksten van bekende Duitse mystieken in het bereik van het groot publiek brengen. De auteurs waaruit de bloemlezing is samengesteld, zijn: Eckhart, Tauler, Suso, Johannes von Sterngassen, Nicolaus von Strassburg, anonieme kloosterkronieken, en Mechtild von Magdeburg. Aan de bloemlezing gaat een historische inleiding vooraf waarin de S. eerst behandelt wat de mystiek in het algemeen is. Vervolgens de mystiek bij de Duitse dominikanen, de voornaamste dominikaanse mystieken, de betekenis der dominikanessenkloosters voor de Duitse mystiek, de invloed van de dominikanenmystiek en tenslotte de oorzaken waarom deze mystieke stroming in de 15e eeuw ten onder gaat.

Bij deze inleiding kan men nogal de nodige vraagtekens plaatsen. Zo b.v. bij de bewering op p. 16, dat het aan de nalatigheid van de mens ligt, dat mystiek zo zelden optreedt. Typisch Duits is het, om Ruusbroec nog altijd te scharen onder de Duitse mystiek (p. 18). Ook de bewering, dat alleen de Duitse mystiek in de volkstaal verspreid is geworden is onjuist. Tenslotte is het zeer te betwijfelen, dat Tauler „ein häufiger Besucher Ruysbroecks war" (p. 41).

P. Grootens.

G. van Asseldonk M.S.F., *De Nederlanden en het Westers Schisma (tot 1398),* Utrecht, Dekker & van de Vegt, 1955, 17 x 24.5, XVI + 270 blz.

De auteur vangt aan met een zeer beknopte maar meesterlijke uiteenzetting over het ontstaan van het westers schisma en besluit „dat er een sterke presumptie is voor de wettigheid van Urbanus VI. Maar daar presumptie geen zekerheid is, zien wij er van af de pausen van Avignon als tegenpausen aan te merken" (bl. 13). Pater van Asseldonk verdient speciaal gefeliciteerd te worden omdat hij de hele Nederlanden in zijn onderzoek heeft betrokken, weliswaar het enige volwaardige kader, maar hij had zich b.v. tot de bisdommen Utrecht en Luik kunnen beperken waaronder Noord-Nederland nagenoeg integraal ressorteerde. Onder de Nederlanders kwam de Vlaamse clerus het eerst tot een stellingname: ofschoon de kwestie der wettigheid van de paus niet duidelijk was, besloot de Vlaamse clerus bijna eenparig zich bij de paus van Rome, Urbanus VI, aan te sluiten. Nog in 1379 koos het bisdom Luik partij voor paus Urbanus VI, en kort daarop eveneens het bisdom Utrecht dat hem tot aan het concilie van Pisa trouw bleef. Toch waren er in deze drie gebieden heel wat clementijnen of partijgangers van paus Clemens VII van Avignon. Vlaanderen evenwel ging omstreeks 1390, onder invloed van de Bourgondische graaf Filips de Stoute, tot de clementijnse obedientie over, al bleven er nu velen urbanist. Het hertogdom Brabant was eer urbanistisch met een neiging om neutraal te blijven zolang het schisma duurde, het graafschap Henegouwen was zelfs uitgesproken neutraal tussen de twee obedienties. Deze neutraliteit manifesteerde zich in het weigeren van pauselijke provisies en expectanties, en het inhouden der financiële bijdragen aan de pauselijke curie.

Wat echter de juridische grondslag van de obediëntie aangaat, in een nauwkeurig onderzoek van de toenmalige Nederlandse schrijvers, en vooral van Geert Grote en van Willem van Salvarvilla, die vanaf 1382 tot aan zijn dood in onze streken verbleef, toont de auteur aan dat zij steunde op de wettigheid der keuze van paus Urbanus VI en dat men de *tacitus consensus* der kardinalen in de daaropvolgende maanden niet als een convalidatie van een gebrekkige keuze maar als bewijs van de geldigheid der keuze voorstelde. Ten slotte wijdt de auteur nog een laatste en lang hoofdstuk aan het probleem van het schisma zoals zich dit bij Geert Grote en Willem van Salvarvilla stelde, en aan de conciliegedachte in de Nederlanden. Deze doctorsthesis onder leiding van de bekende medievist Prof. Dr. R. R. Post tot stand gekomen, is een model van streng kritisch bronnenonderzoek en van een diep doordachte en bondig uitgewerkte opvatting over een uiterst complex probleem.

M. Dierickx.

Deutsche Theologia, Mit den Vorreden Martin LUTHERS und Johannes ARNDS, Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1955, 11 x 15, 174 blz., geb. DM 2.80.

Dit wondervol boekje, dat rond het midden of het einde van de XIVde eeuw in Frankfurt is ontstaan, geldt als een der belangrijkste getuigenissen uit de Rijnlandse mystiek. Men weet hoe het ook grote invloed heeft gehad op het religieuze denken van Luther en, door Spener op het Piëtisme. Het Hs. van Luther, geschreven in 1497, en later door hem uitgegeven in 1518, werd later gevonden in de koninklijke bibliotheek van Bonnenbach en opnieuw in 1851 uitgegeven door Dr. Franz PFEIFFER. Karl EGMANN gaf het in 1858 weer uit in de uitgeverij J. F. Steinkopf, maar bewerkte het naar de tamelijk vrije Hoogduitse omzetting van Johannes ARND. Deze nieuwe uitgave, door E. DINKELACKER bewerkt, tracht nauwer aan te sluiten bij de oorspronkelijke bewoording, zoals men ze bij Luther kan vinden. Wegens het succes dat dit werkje kende bij Luther en de Piëtisten — Calvijn verwierp het — werd het in de nareformatorische tijd met wantrouwen bejegend in roomse kringen. De Latijnse vertaling van de protestant CASTELLIO kwam in 1612 en 1618 op de Index. Het behoort evenwel tot de meest authentieke R.K. Rijnlandse en Nederlandse mystiek. De veneratie die Luther voor dit werkje voelde, bewijst alleen maar dat Luther dichter bij het geloof van zijn jeugd was gebleven dan de rationalistische Protestanten en zelf de Neo-Orthodoxen van tegenwoordig wel menen. Het stelt eens te meer de vraag naar de bronnen van Luther's denken en naar de ontwikkeling van zijn leer. P. Fransen.

Stephanus AXTERS O.P., *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden,* III. Deel, *De Moderne Devotie, 1380-1550,* Antwerpen, De Sikkel, 1956, VIII + 498 blz., ing. 320 B. frs., geb. 430 B. frs.

Ons volk ontvangt dank zij de onverdroten studie van St. A. een standaardwerk, dat ons soms het schitterende *Histoire du sentiment religieux* van H. Brémond in herinnering brengt. Wij herkennen in beide schrijvers dezelfde liefde voor hun volk, zijn rijke geloofstradities, zijn eigen spiritualiteit en literaire bedrijvigheid op het punt van geestelijke geschriften, preken, hymnen en mystieke getuigenissen. Waar de Fransman de lezer boeit door zijn glansrijke stijl, zijn psychologisch inzicht in de behandelde auteurs, en vooral zijn ongemeen talent om door met zorg uitgekozen citaten een heel levenswerk uit het stof der bibliotheken te laten herrijzen, zal St. A. ons vooral verplichten door zijn zakelijk nuchtere preciesheid, zijn eerbied voor het détail, zijn achting ook voor het geringe. H. B. geeft ons een machtig fresco, St. A. een rustige miniatuur. Het wordt zelfs prettig, waar de steeds nauwkeurige archivist nerveus wordt bij de filologische „haute voltige" van Dr. J. van Ginniken.

In het vorige deel viel de aandacht allermeest op de grootmeesters van onze spiritualiteit. Dit deel behandelt de verspreiding van dit hoge geloofsleven, zij het met geluwde passie, in een zeer moeilijke tijd: de tijd van het grote schisma, de ondergang van de theologie en de scheiding tussen godgeleerdheid en spiritualiteit. Deze eeuw wordt beheerst, zo niet door de persoon, dan toch door het werk van Geert Grote: de Broeders en Zusters van het Gemene Leven, en vooral de hervorming van Windesheim. Wij vinden er nog enkele toppen als Gerlach Peters, Hendrik Mande, Thomas Hemerken, de kluizenares Bertken van Utrecht en de anonieme schrijfster uit de Begijnenwereld van *De evangelische Peerle* en *Vanden Tempel onser siele*. Nochtans worden wij meer getroffen door het feit, dat alle schrijvers en vromen zo aangewezen zijn op het stille, nederige werk en de vroomheid van anderen. In de talrijke kloosters, in de vele „rapiaria" of „rabbelarijsen", d.i. verzamelingen van vrome gedachten en gebeden, in de samenwerking tussen de kloostergemeenschappen en vooral in de invloed die steeds vanuit Windesheim op Kartuizers, Franciskanen, Dominikanen, Begijnen en kluizenaars uitgaat, bewonderen wij het gemeenschappelijke werk in geloof en leven van heel een volk.

Interessant voor onze tijd is het bestaan van vrome lekengemeenschappen, die onze moderne lekeninstituten voorbereiden, het ontstaan van de Kruisweg in Leuven, van de Rozenkrans, de eerste tekenen van een H.-Hartdevotie. Wij staan anders juist voor de Hervorming. Wij merken dat de decadentie in de Kerk zeker niet zo algemeen was als men dat dan graag laat voorkomen in bepaalde kringen, dat de Moderne Devotie dogmatisch ver verwijderd stond van de principes van de Reformatie, maar tevens hoe een ondermijning van het kerkelijk gezag, een overspanning van het spirituele samen met een vergroving van het sacramentele leven de naderende storm aankondigen. P. Fransen.

E.E. REYNOLDS, *Saint John Fisher,* London, Burns & Oates, 1955, 22 x 14.5, XIII + 310 blz. 25 /.

Dit boek is de eerste volledige biografie van de grote Engelse martelaar sinds Bridgett's Life in 1888. Het is a.h.w. de tegenhanger van Reynolds' boek over St. Thomas More.

En evenals dat werk verdient ook deze biografie de grootste lof. Schr. maakt gebruik van veel nieuw materiaal dat aan Bridgett nog onbekend was. Hij beheerst ook de tijd waarin deze twee menselijke drama's zich afspeelden voortreffelijk, en weet zijn kennis tevens in een zeer leesbare vorm op te dienen. Evenals het leven over de heilige Kanselier is deze biografie over de heilige Kardinaal een standaardwerk geworden, dat niemand ongelezen mag laten. J. Rupert.

Le récit du pèlerin, autobiographie de Saint Ignace de Loyola, troisième édition entièrement refondue par A. THIRY S.J., *(Museum Lessianum,* Sect. asc. et myst. n° 15), Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 12.5 x 19, 152 blz., broché 63 B. frs.

De eerste Franse vertaling van de autobiografie van S. Ignatius werd in 1922 verzorgd door Eug. THIBAUT S.J., die er de titel aan gaf van *Récit du pèlerin.* Omdat ook de tweede ed. van 1924 geheel is uitgeput, werd een nieuwe uitgave gewenst. P. Thiry heeft zich niet tevreden gesteld met het overnemen van de eerste vertaling, maar heeft het geheel opnieuw op de Spaanse tekst bewerkt. Geen gemakkelijke opgave. Maar zich zoveel mogelijk houdend aan het origineel, is hij er toch in geslaagd een leesbare tekst te leveren. Aan het verhaal gaat een goede inleiding vooraf. De tekst is van verhelderende noten vooral uit de Geestelijke Oefeningen voorzien, om de geestelijke leer van Ignatius duidelijker te maken. In een register zijn deze plaatsen bijeen gebracht. Interessant zijn ook de vier kaartjes nl. van Manresa in de 16e eeuw, van de Spaanse en Italiaanse reizen van Ignatius en van Parijs in de 16e eeuw. P. Grootens.

IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Briefe,* eingeführt von Hugo RAHNER, Einsiedeln enz., Benziger-Verlag, 1956, 11 x 19.5, 340 blz., geb. 14.80 Zw. frs.

De briefwisseling van Ignatius is een nog weinig gebruikte, maar buitengewoon interessante bron voor de kennis van deze dikwijls zo slecht begrepen heilige. En daarom is het verheugend, dat deze uitgave reeds, sinds 1922, de derde is.

Als inleiding, die eerder een magistraal overzicht is, geeft Rahner eerst een diepe kijk op het leven van Ignatius, om dan zijn historiographie te beschrijven en tenslotte een algemene inleiding op de brieven te geven. In de inleidingen op de afzonderlijke brieven, wordt de lezer op dikwijls fonkelende wijze ingelicht over de omstandigheden, die tot het schrijven van de brief aanleiding gaven. Men kan het alleen betreuren dat Rahner de collectie, die 70 brieven telt, nog niet heeft uitgebreid. Tot nu toe is de beste verzameling van zuiver geestelijke brieven wel die van I. Iparraguirre in de *Obras Completas.* Madrid 1952, die er 155 geeft. Over de vertaling kan men hier en daar van mening verschillen. Het is nu eenmaal erg moeilijk de gedrongen stijl van Ignatius adaequaat weer te geven. Tenslotte zou ik nog bij een herdruk gaarne aan het register der brieven, behalve de nummers, ook de bladzijden zien toegevoegd. Dan zal men van dit boek nog meer kunnen genieten.

P. Grootens.

Hugo RAHNER S.J., *Ignatius von Loyola, Briefwechsel mit Frauen.* Mit 16 Bildtafeln, Freiburg, Herder, 1956, 14.5 x 23, XXIV + 648 blz.

Ter rechtvaardiging van de keuze van zijn onderwerp zegt S.: men heeft (o.a. Huonder!) zozeer de nadruk gelegd op het „soldateske" in Ignatius en op zijn strijdersnatuur, dat daardoor zijn diepe, volle, rijke menselijkheid in het gedrang kwam. Om juist deze menselijkheid, de hartelijkheid en vriendschap, de aardse bindingen en betrekkingen van deze heilige te doen uitkomen, leek niets meer aangewezen dan Ignatius' briefwisseling met vrouwen te onderzoeken. Onder de nagenoeg 7000 bewaard gebleven brieven van de stichter der Jezuïetenorde zijn er slechts 89 aan vrouwen gericht, en van de talloze brieven aan Ignatius zijn er slechts 50 door vrouwen geschreven. Deze 139 brieven zijn echter slechts een klein deel van Ignatius' briefwisseling met vrouwen, zoals voortdurend blijkt. Rahner heeft deze brieven in zes kategorieën ingedeeld: brieven aan vorstelijke vrouwen, aan adellijke vrouwen, aan weldoensters, aan geestelijke dochters, aan moeders van Jezuieten en aan bevriende vrouwen. Een andere indeling was mogelijk — persoonlijk zouden wij alle brieven gegroepeerd hebben die gingen over het oprichten van een vrouwelijke tak der orde, b.v. — maar de indeling heeft haar voordelen.

In een merkwaardige *Einleitung* van 30 blz. situeert de auteur scherp en overzichtelijk de briefwisseling van Ignatius met vrouwen, en het grote belang hiervan b.v. voor de geschiedenis van de zielzorg der vrouwen. Elk der zes delen krijgt nog eens een eigen inleiding, waarna de auteur telkens de betreffende brieven integraal publiceert en ze van een uitvoerige commentaar voorziet. Hierin geeft hij blijk van een bijna ontstellende kennis van Ignatius' tijd. Rahner weet de brieven werkelijk te doen leven, hij heeft een meeslepende,

stimulerende stijl, gekruid met kostelijke humor. Wij moeten erkennen zelden een boek met zoveel aangehouden belangstelling van A tot Z te hebben gelezen. Talrijke feiten worden hier belicht, die in de algemene geschiedenis nog niet, of niet voldoende werden verwerkt. De dochter van keizer Karel V, prinses Juana, die jarenlang regentes van Spanje was, blijkt de enige vrouw te zijn die als Jezuietin geleefd heeft en gestorven is (p. 80). De onverkwikkelijke echtelijke moeilijkheden tussen Margareta van Oostenrijk, de bastaarddochter van Karel V en Ottavio Farnese, de kleinzoon van paus Paulus III, die de verstandhouding tussen paus en keizer in gevaar brachten, zijn door Ignatius bijgelegd. Kerkgeschiedkundig is de aanhoudende strijd van Ignatius om geen vrouwelijke tak van de Orde te moeten oprichten, van kapitaal belang. Van alles hebben de vrome vrouwen beproefd, zelfs Jezuietengeloften afgelegd die Ignatius natuurlijk ongeldig verklaarde, of, nog erger, de paus het bevel ontlokt om Ignatius te dwingen drie vrouwen tot de Orde toe te laten, iets wat negen maanden later weer ongedaan werd gemaakt.

Het misstaat bijna op een zo grandioos boek aanmerkingen te maken. Onder de zeldzame drukfouten zijn er een paar die storen: op bl. 94 staat *Paul II.* voor *Paul III.*, op bl. 375 staat 1533 voor 1553, op bl. 444 staat *Gattin* voor *Gatten*. De 16 mooie platen, i.p.v. de tekst te steunen, storen eer de lezing daar zij ver verwijderd staan van de tekst waarop zij betrekking hebben. Van *Spanische Niederlande* (bl. 183) spreken onder Keizer Karel V, de geboren Gentenaar, is gewoonweg verkeerd; de term heeft slechts zin na de scheiding tussen de Noordelijke en de Zuidelijke Nederlanden op het einde der 16e eeuw. De auteur moet even verstrooid zijn geweest toen hij *Belga* vertaalde door *Belgier* (bl. 514), daar *Belga* in de 16e eeuw Nederlander betekende. Wat de inhoud aangaat, moeten wij op één punt voorbehoud maken. Het oordeel over Margareta's regentschap in de Nederlanden: „die kluge und dennoch königlich selbstbewusste Art des Regierens", is overdreven, al vinden wij, zoals Rahner, dat het oordeel van Pfandl over de regentes te streng is. Wij wensen dit magistrale boek een ruime verspreiding toe, niet alleen onder historici en zielzorgers maar ook onder de leken. Wij benaderen er op een unieke wijze de ruime, tedere en toch beginselvaste persoonlijkheid van de grote St. Ignatius.

M. Dierickx.

James Brodrick S.J., *Saint Ignatius Loyola, The Pilgrim Years,* London, Burns & Oates, 1956, 14 x 22, 373 blz., geb. 30/.

Wie Brodrick's levens van Peter Canisius, Bellarmino of Franciscus Xaverius ofwel zijn *The Origin of the jesuits* of *The progress of the jesuits* heeft gelezen — en dat zijn er zeer velen — kan vermoeden wat dit leven van St. Ignatius is. Op een charmerende, humoristische manier, met een uitgesproken zin voor het typerende en ongewone detail en de rake anecdote slaagt de auteur erin zijn heilige niet alleen werkelijk te doen leven, maar ook de lezers te doen bekoren. Het is een ononderbroken genot deze sprankelende biografie van St. Ignatius tot aan zijn aankomst te Rome einde 1537, d.w.z. zijn pelgrimsjaren, te lezen en te smaken. Brodrick citeert hele bladzijden uit de autobiografie van St. Ignatius, uit zijn brieven en uit de Geestelijke Oefeningen. Hij is de eerste biograaf van deze heilige om uit de autobiografie van Benjamin Franklin een lange tekst aan te halen waarin deze, onafhankelijk van de auteur van de Geestelijke Oefeningen, nagenoeg dezelfde methode van het *examen particulare* uiteenzet. Hier en daar geeft hij details die men elders tevergeefs zal zoeken en hij toont zich op de hoogte van heel wat gecontroverseerde kwesties. Voor de Basken heeft onze Keltische auteur een uitgesproken voorkeur, terwijl hij baron Hausmann, die onder Napoleon III het Vieux Paris neerhaalde om er brede boulevards in te trekken, op een onmeedogende manier afmaakt. En ten slotte wordt de indruk van echt reëel leven nog bijzonder opgewekt doordat Brodrick, die Ignatius op zijn pelgrimstochten is nagereisd, telkens de lokale kleur weergeeft met typerende details. Veertien mooie platen, in kleuren meestal, en vier prettige kaarten illustreren bovendien het boek.

Het is overbodig te zeggen dat Brodrick — met al onze erkenning van zijn grote kennis van zaken — ons geen wetenschappelijk leven van Ignatius brengt. Zeer te betreuren is wel dat hij de *Franz Xaver* van zijn vriend en antagonist Georg Schurhammer, ofschoon een jaar vroeger verschenen, niet meer heeft geconsulteerd, want daar staan vele nieuwe gegevens in over Ignatius' leven vanaf zijn aankomst te Parijs in 1528, en evenmin het pas verschenen *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen* van Hugo Rahner. Van de vrouwen die Ignatius te Manresa hielpen, vermeldt hij er geen enkele bij name, alsof ze allen onbekend waren. Opvallend is dat de auteur de dateringen van Parijs volgens de paasstijl in onze datering niet weet om te zetten (blz. 274 n. 1 en 278 n. 1). En wanneer wij lezen „Flanders at that period (1530) was part of the Spanish Empire" (blz. 222), zouden wij in Brodrickiaanse stijl willen antwoorden „Sorry, Father, the Spanish Empire at that period was part of Flanders", want in het bestuur der Nederlanden had toen geen enkele Spanjaard iets te vertellen, maar vele *flamencos* hadden van Keizer Karel V, een

Gentenaar trouwens, zo belangrijke bestuursposten in Spanje gekregen dat de fiere Spanjolen in opstand kwamen. Dit alles neemt niet weg dat Brodrick's nieuw boek de meest onderhoudende, charmerende en humoristische, en tevens een goeddoende en waarheidsgetrouwe biografie is van de stichter der jezuietenorde. M. Dierickx.

Alain GUILLERMOU, *La vie de Saint Ignace de Loyola*, Paris, Ed. du Seuil, 1956, 14 x 19, 274 blz.

Er is bijna geen land van Europa of er verscheen in het herdenkingsjaar van de sterfdag van Sint Ignatius een werk aan zijn nagedachtenis gewijd. Deze biografie vertegenwoordigt Frankrijk op waardige wijze. Ze is bedoeld voor het grote publiek, maar berust op een ernstige studie der bronnen. De geest waarin S. deze levensschets geschreven heeft, blijkt uit de laatste woorden van zijn inleiding: „Il reste du mystère dans cette vie et dans cette oeuvre: le mystère de la grâce divine agissant au plus secret d'une âme, informant une intelligence, façonnant un caractère. On n'aborde qu'avec révérence les moments de cette durée humaine: ils portent la marque du sacré". P. Grootens.

Friedrich WULF S.J., *Ignatius von Loyola, seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, herausgegeben unter Mitarbeit von Hugo RAHNER, Hubert BECHER, Hans WOLTER, Josef STIERLI, Adolf HAAS, Heinrich BACHT, Lambert CLASSEN und Karl RAHNER, Würzburg, Echter-Verlag, 1956, 14.5 x 23, 408 blz., DM 19.80.

De aanleiding tot dit boek was de herdenking van het vierde eeuwfeest van Ignatius' dood (31 Juli 1956). De medewerkers hebben de persoonlijkheid van de heilige, zijn door de genade gegrepen en in de dienst in het Rijk der genade geroepen menselijkheid op vaak verrassend nieuwe wijze in het licht geplaatst. Bijzondere aandacht werd gegeven aan zijn geestelijke leer. Vanzelf spreekt dat wij niet te doen hebben met een studie „aus einem Guss", maar des te opvallender is de zorg welke de verschillende medewerkers aan het door hen uitgewerkte thema gegeven hebben. Het eerste deel biedt drie opstellen over de geestelijke gestalte van de H. Ignatius, waarin wij vooral getroffen werden door de indruk welke hij op zijn tijdgenoten heeft gemaakt, het oordeel wat zij zich over hem maakten en de invloed welke van hem op hen uitging. Het tweede deel tekent de vroomheid van Ignatius, waarvan het middelpunt wordt uitgedrukt in de woorden: God in alles vinden; dit is tevens de betekenis welke hij zelf aan het woord 'devotio' heeft gegeven. Het laatste deel bevat studies over de Geestelijke Oefeningen. Zonder aan de drie eerste tekort te doen, zouden wij toch bijzonder willen vermelden de kernachtige en zo actuele uiteenzetting van Karl RAHNER over „die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des hl. Ignatius." Treffend is vooral ook dat in dit jaar een hiermee parallellopende studie in Frankrijk verscheen. *La dialectique des exercices spirituels*, waarin Gaston FESSARD „une interprétation existentialiste" biedt, die „le drame humano-divin qu'est la liberté" tot centraal thema heeft. De eenvoudige maar keurig verzorgde uitgave strekt de bekende uitgever te Würzburg tot eer.

H. Geurtsen.

F. RICHTER, *Maarten Luther en Ignatius van Loyola, vertegenwoordigers van twee werelden*, Ned. vertaling van Rector N. DE ROOY, 's-Gravenhage, Pax, (1956), 13.5 x 21, 288 blz., geb. ƒ 8,90.

De S. van dit boek is een uit het Lutheranisme bekeerde predikant. Als zodanig is hij zeer bevoegd om de beide figuren Luther en Ignatius, die de moderne geschiedenis beheerst hebben, naast elkaar te zetten en tegenover elkaar af te wegen. Achtereenvolgens beschouwt hij de wortels van Luthers en Ignatius' natuurlijk wezen, hoe zij de geestelijke erven van het verleden en de vormers van de toekomst zijn, wat de Katholieke Kerk in beider leven betekende, hun beider omkeer, Luther als vernieuwer van de Kerk terwijl Ignatius de Restaurator is, Luther en Ignatius als vertegenwoordigers van twee werelden en tenslotte de weg naar de eenheid. Het boek doet erg sympathiek aan, als is het niet zo sterk als zijn tegenhanger *Calvin et Loyola* van FAVRE-DORSAZ. Rustig en klaar worden de persoonlijkheden en de leerstellingen van beide mannen ontleed. Sereen is het ook omdat iedere soort polemiek ontbreekt. Zo zal dit boek de katholieke lezer zich meer verbonden doen voelen met de Moederkerk en de niet-katholieke tot nadenken brengen. P. Grootens.

J. STIERLI, *Die Jesuiten*, (*Orden der Kirche*, 1), Freiburg in der Schweiz, Paulus-Verlag, 1955, 11.5 x 17.5, 234 blz., Zw. frs. 10.20.

Wie zich over werk en geest van de H. Ignatius van Loyola wil oriënteren, vindt in het keurig uitgegeven boekje van Josef Stierli vele interessante bijzonderheden over stichter,

stichting en geschiedenis van de Jezuietenorde in kort bestek en helder uiteengezet bijeen. Een eerste hoofdstuk over het leven van Ignatius als de levende bron, waaruit de Sociëteit van Jezus is voortgekomen, laat vooral de authentieke documenten aan het woord. De schrijver verzuimt niet met nadruk te wijzen op het grote geheim van dit merkwaardig leven: de priesterlijk-eucharistische en zuiver trinitaire mystiek van deze Spaanse ridder van de Heer. Het vormt zo de noodzakelijke introductie tot de kern van het boekje: een schets van de stichting zelf, waarbij achtereenvolgens het apostolische doel van de orde, de lange vorming van haar leden, haar hiërarchische opbouw en de geestelijke oefeningen ter sprake komen. Een laatste hoofdstuk behandelt als toelichtende illustratie van dit alles de geschiedenis der Jezuietenorde in de loop der eeuwen, haar dienst aan de Kerk in buitengewone zielzorg, onderwijs, wetenschap en missie. Stierli besluit met statistische gegevens en een goede bibliographie. Het boekje werd met veel liefde en begrip voor de Sociëteit van Jezus geschreven.

A. Houben.

Kate O'Brien, *Therese von Avila, Porträt einer Heiligen,* ins Deutsche übersetzt von Elisabeth Gilbert, Heidelberg, F. H. Kerle-Verlag, 1954, 11.5 x 20, 158 blz.

De schrijfster wil ons een schets geven van de H. Theresia van Avila, haar dan genomen niet als heilige, maar naar haar menselijke zijde; haar genialiteit wil zij ons schetsen. Al klaagt de schrijfster op het einde dat haar pogen niet is geslaagd, ieder die met het leven van de grote Theresia bekend is, zal het boek geboeid lezen en erdoor nader gebracht worden tot die grote heilige. Hiermee zij niet gezegd dat we nergens voorbehoud zouden willen maken. Wij betwijfelen of op blz. 72 en 102 vg. de H. Theresia juist is aangevoeld. Kan Theresia als mens juist geschetst worden zonder Theresia als heilige?

L. Steins Bisschop.

M. Florisoone, *Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix,* Paris, Ed. du Seuil, 1956, 12.5 x 16, 201 blz.

Mystici zijn dikwijls artistiek aangelegde persoonlijkheden. Dat S. Teresa en S. Jan van het Kruis dit waren blijkt overduidelijk uit de verschillende gegevens, in dit boekje, dat een 19-tal illustraties bevat, verwerkt. Achtereenvolgens worden behandeld: het gevoel voor de natuur bij beide heiligen, de uitbeeldende gevoeligheid bij S. Teresa, de verhouding van deze heilige tot de kunst, de artistieke natuur van S. Jan van het Kruis en diens leer en opvattingen over de schoonheid. Als een soort appendix vindt men een vergelijking tussen S. Jan en de Spaanse schilder El Greco en een beredeneerde bibliografie van de werken van S. Jan.

P. Grootens.

Thomas Collins, *Martyr in Scotland, The Life and Times of John Ogilvie,* London, Burns & Oates, 1955, 22 x 14.5, X + 268 blz., 21 /.

Dit heiligenleven is levendig en met grote kennis van de historische verhoudingen — hoewel zonder „apparaat" — geschreven. De Zalige John Ogilvie, de enige katholiek die in Schotland voor zijn geloof gedood werd, kon slechts korte tijd als priester en Jezuiet onder zijn landgenoten werken (1613-1614). Door verraad in handen gevallen van Spotterwood onderging hij vijf maanden lang de vreselijkste folteringen. Zijn plechtige verdediging van de opperhoogheid der Pausen in geestelijke zaken werd ten slotte het motief van zijn terechtstelling. Een uitstekend hagiografisch werk als dit bevelen wij van harte aan.

J. Rupert.

Mgr. F. Trochu en L. von Matt, *Bernadette Soubirous,* Nederlandse bewerking van Gabriel Smit, Brugge, Desclée De Brouwer & Cie., 1956, 17 x 24, 286 blz., ingen. *f* 16,90, geb. *f* 18.90.

In de collectie: Heilige Wegen is als vijfde deel dit prachtige werk verschenen, waarin een sobere maar historisch getrouwe biografie van Bernadette de verbindende vervolleding biedt voor een verhaal wat talrijke artistieke foto's ons vertellen. Von Matt heeft talrijke foto's speciaal voor dit werk opgenomen; zijn reportage geeft een getrouw beeld van dat heilige leven, dat door de „glimlach van de Dame" blijvend en heilzaam werd gemerkt. De Nederlandse uitgave van dit boek vond in Gabriel Smit een waardige bewerker.

H. G.

Josef Stierli, *Sie gaben Zeugnis, Lebensbilder christlicher Propheten,* Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger-Verlag, (1956), 10.5 x 19, 168 blz., 8.90 Zw. frs.

Dit boekje is een verzameling van een tiental korte levensschetsen, die de S. voor het eerst publiceerde in het tijdschrift *Der Grosse Entschluss,* jrg. 1954-1955. Een profeet is volgens S. „Träger einer direkten, nicht durch Amt und Institution vermittelten göttlichen Berufung". Om wille van deze roeping wordt hij uitverkoren tot „ziener", de mens die God schouwen mag. Deze roeping door God en het persoonlijk contact met God staan in dienst van de zending aan het volk. In deze ruime zin zijn er ook in Christus' Kerk profeten, vromen, die een getuigenis hebben af te leggen en nog steeds een zending vervullen, daar God een eenmaal gegeven taak in de Kerk eeuwigheidsduur geeft. Onder deze „profeten" heeft S. uitgekozen als bijzonder waardevol voor onze tijd: Stephanus de martelaar, Franciscus van Assisie, Elisabeth van Thüringen, Catharina van Siena, Jeanne d'Arc, Broeder Claus van Flue, Ignatius van Loyola, Joannes Bosco en Pater Flanagan, Hieronymus Jaegen en Joseph Lo Pa Hong. P. Grootens.

PROTESTANTICA

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1955, Begründet von J. Schneider, herausg, von Joachim Beckmann, 82. Jahrgang, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1956, 15 x 22.5, XVI + 558 blz., geb. DM 45.—.

Het jaar 1955 heeft voor de EKD geen opvallende gebeurtenissen gebracht. Zelfs de Algemene Synode van Espelkamp stond vooral in het teken van de herbewapening, de vereniging van Duitsland, en de netelige kwestie van het „Kirchliche Aussenamt" van de EKD en de rol die daar gespeeld wordt door Niemöller. Ten slotte voor een groot deel politieke kwesties, die het Duitse volk, en dus ook de EKD verdeeld houden. Intussen blijft de EKD strijden voor haar bestaan: zal ze een loutere federatie blijven van kerken, of zal ze uitgroeien tot een kerkgemeenschap. Tien jaren na de oorlog blijven de centrifugale krachten in de Landeskirchen steeds sterk.

Een speciaal hoofdstuk wordt gewijd aan de geloofsstrijd in de Oostzone, vooral rond de netelige kwestie van de „Jugendweihe". Verder hebben wij verschillende organisatorische, oecumenische, liturgische en dogmatische kwesties in de schoot van de verschillende kerken, vooral bij de VELKD. Een uitgebreide dokumentatie wordt verstrekt rond de schoolkwestie, zowel in het westen als in het oosten van Duitsland. Ook de vraag rond de vrije syndikaten werd heftig omstreden. P. W. Gennrich geeft een hele studie over het werk en de nieuwe oriëntatie van het „Gustav-Adolf-Werk", dat een speciale opdracht heeft voor de geloofsgenoten in de diaspora en op het oecumenisch plan. O. von Harling levert de geschiedenis van het ontstaan en de werking van de oecumenische raad voor Duitsland, de „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland". Wij willen vooral wijzen op de oecumenische contacten met het buitenland, met Zweden, Nederland, ook met Tsjecho-Slovakije en Moskou. Volgen uitgebreide en verzorgde statistieken over geestelijk werk, het ontvangen van de Sacramenten en de toestand van de kerkelijke bedienaars. P. Fransen.

John A. Hardon S.J., *The Protestant Churches of America,* Westminster, Maryland, The Newman Press, 1956, 14.5 x 22.5, XXIV + 365 blz., geb. $ 5.—.

Het heeft wel zijn belang dat ook de Amerikaanse R.K. een zeker interesse gaan tonen voor hun afgescheiden broeders uit de Reformatie. Dit is dan ook een zeer overzichtelijk, in zakelijk objectieve toon gehouden overzicht van de zeer vele „grotere" en „kleinere" denominaties in de U.S.A. S. consulteerde uitsluitend protestantse, en voor de statistieken, officiële gegevens. De meeste inleidingen worden naar een uitstekend schema geordend: geschiedkundig overzicht over ontstaan en ontwikkeling van een bepaalde sekte of kerk; dogmatische uiteenzetting van haar leer, liturgische of rituele eigenheden, waarbij enkele werkelijk interessante gebeden en schema's voor kerkelijke samenkomsten worden gegeven, en ten slotte de bestuurs- en organisatievorm. Zo de behandeling rustig sereen blijft, ze bereikt nergens een diepte, die voor dergelijke religieuze vragen moet geëist worden. Theologisch blijft S. zeer zwak, zowel omdat hij in de R.K. leer geen onderscheid maakt tussen dogma's en theologoumena, als omdat hij dikwijls geen inzicht heeft in de kern van de waarheid, die behouden bleef. Hij heeft zich tenslotte nog niet bevrijd uit de onvruchtbare vormen van controverse, die reeds lang zijn voorbij gestreefd. Zo zijn „klassieke" vermelding van de „mutilation" van Rom 3:28 door Luther (133), het onbegrip voor I Pet 2:9 (139) en de al te schoolse opvatting van de *praesentia realis* (151, noot 46). P. Fransen.

Albert Walkenbach, *Der Glaube bei Karl Barth, dargestellt im Lichte seiner Kirchlichen Dogmatik,* Limburg, Lahn-Verlag, 1955, 18 x 26, 96 blz., kart. DM 12.—.

Terecht bemerkt de auteur: „Gerade die Nichtbeachtung seiner Sprache, die Verwechslung der Terminologien hat zu nicht geringem Missverständnis und teilweise absoluter

Missdeutung barthscher Theologie geführt. Die Kritik aber schuldet dem Autor, ihn in seiner Sprache zu verstehen" (blz. 70, noot 258). De grote verdienste van zijn dissertatie is, dat zij er voortdurend op uit is om dit euvel van „langs elkaar heen praten" te vermijden. Al werd het boek eerst gepubliceerd in 1955, het Voorwoord dateert van 1949, zodat het onderzoek van de auteur niet verder gaat dan het 2e deel van Band III der *Kirchliche Dogmatik* (1948) en de geciteerde literatuur niet verder dan 1949. Voor deze periode geeft Schr. een zorgvuldige en klare uiteenzetting en een vaak treffende beoordeling in rake formulering. Schr. wijst op Barth's gebrek aan „ontische Präzision", wat voor een Dogmatiek zeer zeker een gebrek is; anderzijds kan men zich afvragen, of het ontbreken van „paränetischer Wert" in vele katholieke Dogmatiekboeken niet, ook zuiver dogmatisch gesproken, eveneens een gebrek moet heten. Schr. laat in deze publicatie de in zijn volledige thesis uitgewerkte „katholieke leer" vervallen; hetgeen natuurlijk het effect van de confrontatie enigszins schaadt, vooral voor de niet-katholieke lezer. Wij stemmen volledig in met Schr.'s conclusie: „Ist es nicht tragisch, dass Karl Barth, der unermüdliche Kämpfer für Gottes Freiheit, Hoheit und Macht, im letzten Gott doch seiner Wirkung und Kraft im Geschöpfe berauben muss!"

F. Malmberg.

Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1956, 16 x 24, XI + 963 blz. (voor Nederland en het Nederlandse taalgebied bij G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, geb. *f* 44.20).

Zoals te verwachten viel bij de eminente positie, die Barth onder de hedendaagse theologen inneemt, en bij de veelzijdige en diepe invloed die hij met name op de protestantse, maar toch ook op de katholieke theologische bezinning (men denke aan de recente Sorbonne-promotie van Bouillard, etc.) uitoefent, is dit Festschrift naar omvang en inhoud iets heel bijzonders geworden. Een tachtigtal medewerkers (waaronder vogels van wel zeer diverse pluimage) - groeten - studies over Barth's opus - opstellen van meer zelfstandige aard - reflecties op Barth's leven en activiteit - een „bibliographia Barthiana". De waarde van deze rijke feestbundel ligt o.i. op de eerste plaats hierin, dat zij in haar geheel ons de ongewone betekenis van Barth's figuur nogmaals overduidelijk demonstreert. Zoals het niet zelden met afzonderlijke (ook zeer verdienstelijke) bijdragen voor „Festschriften" gaat, dat zij nl. „in vrede rusten" onder het gemeenschappelijk opgetrokken monument, - zo zal het, naar wij vermoeden, ook wel met de meeste der hier verzamelde bijdragen gaan. Te meer omdat zij veelal te kort moesten worden gehouden in verhouding met het behandelde onderwerp. Maar als gezamenlijk getuigenis vormen zij een groots en blijvend gedenkteken en mag men deze bundel voor de kennis van Barth zelfs onmisbaar noemen.

Wij kunnen er hier niet aan denken om ook maar een naakte opsomming te geven van de auteurs en de titels. Vermelden wij alleen twee korte studies van katholieke medewerkers: de diepzinnige en sympathieke beschouwing van de bekende Barth-kenner Hans Urs von Balthasar, „Christlicher Universalismus" (237-248) en Gottlieb Söhngen's negen stellingen over „Analogia entis in analogia fidei" (266-271). Een grote dienst bewees ons Charlotte von Kirschbaum met haar voortreffelijke bibliographie (945-960), waaronder 13 nummers van Nederlandse vertalingen.

Bijdragen sluit zich van harte aan bij de gelukwens van de auteurs en uitgevers: „Vitam, lucem, pacem".

F. Malmberg.

Neville Clark, *An Approach to the Theology of the Sacraments, (Studies in Biblical Theology,* 17), London, SCM Press, 1956, 14 x 21.5, 96 blz., ing. 8/.

Voor een Free Churchman lijkt ons S. buitenmate „vrij" in zijn oordeel. Hij erkent slechts twee Sacramenten, maar wat hij over deze Sacramenten zegt, krijgt onze volle sympathie. In het Doopsel volgt hij, overigens niet slaafs, Flemington, Lampe en Cullmann. Hij benadrukt allermeest de levende eenheid tussen de Verrezen Christus, de Geest en de Kerk, zodat de effectieve ritus van het Doopsel ons werkelijk in Christus opneemt, omdat het ons in de Kerk opneemt en met de Geest vervult. Wat de oorsprong van de Eucharistie betreft, voelt hij niet zoveel voor het Paasmaal, noch het kiddush-maal, noch evenmin het haburah-maal van G. Dix, al loochent hij niet dat sommige motieven hieruit kunnen meespelen. Hij ziet het meer in een „ordinary Jewish meal", waaraan het gebod van Christus een totaal nieuwe betekenis heeft gegeven. „Zekher" of „anamnèsis" heeft in die tijd immers een zeer pregnante betekenis: dynamische re-presentatie. Zo aanvaardt hij volmondig het offerkarakter van de Eucharistie, zoals het in de Kerk wordt gevierd. Ook voor een theologie van de Sacramenten als zodanig suggereert hij enkele grondideeën, die wij ten volle beamen: het ecclesiale en incarnationele aspect van de Sacramenten, dit alles gedragen door de H. Geest en gericht op de eschatologie. Een boekje zonder pretentie, maar met enkele zeer vruchtbare inzichten.

P. Fransen.

Karl Gerhard STECK, *Recht und Grenzen kirchlicher Vollmacht, (Theologische Existenz Heute, 54)*, München, Chr. Kaiser, 1956, 15.5 x 23, 43 blz., ing. DM 2.35.

Is het Rijk Gods totaal vreemd aan de Kerk, of zijn beide identiek? S. erkent dat geen enkele christelijke confessie op deze vraag een absoluut antwoord zal geven. Terecht ziet S. de grond van deze volmacht in de „exousia" van de Heer, die aan de Apostelen wordt doorgegeven als „plaatsvervangers", als „instrumenten".

Er bestaat dus een soort „causatief" verband tussen beide. Zo spreekt de Schrift. Maar onmiddellijk gaat ook het typisch reformatorisch protest werken, ook in zekere mate tegen de Schrift, althans in zover de vrijheid van uitdrukking in de Schrift te gemakkelijk aanleiding heeft gegeven tot gezagsmisbruik (22-23). Luthers gezien wordt deze „exousia" primair aan alle gelovigen gegeven, en wordt allermeest bepaald door de „volmacht van de leer". Het laatste hoofdstuk tracht de volmacht om zonden te vergeven tegen bepaalde liturgische en priesterlijke tendenzen die in de VELKD tegenwoordig zeer levend zijn af te grenzen.

P. Fransen.

Joachim JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker, (Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953)*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956, 16 x 24, 69 blz,. kart. DM 7.80.

Zoals te verwachten biedt dit boekje van de bekende Göttinger hoogleraar een menigte geleerde en interessante gegevens, verwerkt tot een boeiende synthese. Wij kunnen ons geheel verenigen met de lichtgevende slotconclusie van S., wanneer hij de heidenmissie karakteriseert als „das eigentliche Kennzeichen der Epoche zwischen Ostern und Parusie" en „sich schon realisierende Eschatologie" (63). Niet duidelijk wordt hoe de fundamentele stelling, die S. vindt uitgedrukt in het O.T., van een wezenlijk „centripetale" heidenmissie („die Heiden werden nicht an ihrem Wohnort missioniert, sondern durch die Epiphanie Gottes zum heiligen Berge gerufen. Zion bleibt das Zentrum": 52), overeenstemt met de realiteit der heidenmissionering in het N.T. Is hier geen verwarring met de centripetaliteit, die bestaat in het ingelijfd worden in het eschatologische Godsvolk? Zo zijn er nog enkele o.i. gechargeerde affirmaties. En waarom werd in de voortreffelijke litteratuurlijst Lebreton's deskundig en suggestief artikel *Les origines de la mission chrétienne* in Descamp's *Histoire générale comparée des missions*, Paris, 1932, blz. 15-103, niet aangegeven?

F. Malmberg.

Josef LIENER, *Wort ohne Antwort, Zur Krise des religiösen Gespräches*, Wien, Seelsorge Verslag, Herder, 1956, 11 x 19, VIII + 184 blz., ing. S. 39.—.

Onze tijd heeft de kunst en tot zelfs de smaak van het religieuze gesprek verleerd. Schroom voor de moeilijkheden, twijfels en innerlijke verwarring, politieke of sociale nadelen, vrees voor de theologische hardheid van meer conservatieve geesten, onwennigheid tegenover de theologische taal, en ten slotte de typische huiver van de moderne beschaafde mens om zich zelf bloot te geven hebben het zwijgen over religie in vele kringen tot een haast onoverkomelijke noodzaak gemaakt. S. wil deze noodlottige zwijgzaamheid bestrijden. Dit bereikt hij door gefingeerde samenspraken, waarin zowel de diepere redenen van ons zwijgen als de uitzonderlijke waarde van het religieuze gesprek tot uiting komen. S. is zeer wel belezen, heeft een opmerkelijk aanvoelen van het moderne ethos, vooral bij de rijpere jeugd. Naar onze smaak evenwel zijn deze samenspraken wat omslachtig en zwaar. Maar het boekje is werkelijk het lezen waard.

P. Fransen.

Gustav MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1955, 14 x 21, 196 blz., DM 12.50.

Deze bijdrage van evangelisch-christelijke zijde over het tolerantievraagstuk baseert zich op de resultaten van de godsdienstwetenschap. In het eerste deel brengt S. de voornaamste gegevens uit de godsdienstgeschiedenis voorzover deze betrekking hebben op tolerantie en intolerantie; in de beide volgende delen komen ter sprake de motieven die tot intolerantie hebben geleid, alsmede de noodzakelijkheid van tolerantie, zoals deze voortvloeit uit Schrijver's opvatting over waarheid in de godsdienst. Een kritische waardering van de door S. aangevoerde gegevens mogen wij overlaten aan de betreffende vaktijdschriften, en ons beperken tot een bespreking van zijn tolerantie-opvatting.

Meermalen wijst de auteur er met nadruk op, dat hij zijn onderzoek zonder vooringenomenheid met strikt wetenschappelijke objectiviteit wil volbrengen. Dit valt zijn boek ongetwijfeld als een verdienste aan te rekenen, garandeert een hoffelijke en academische uiteenzetting, en heeft S. er b.v. voor behoed de mening van een Spaanse kardinaal te vereenzelvigen met het standpunt van de katholieke Kerk. — Waar het echter gaat om de diepere vragen der vakwetenschap, die door hun nauwe verbondenheid met het geheel der menselijke existentie de grenzen der vakwetenschap overstijgen, zal o.i. de behandeling van

dergelijke problemen noodzakelijk het stempel dragen van de persoonlijke stellingname. Dit lijkt ons ook het geval voor het tolerantievraagstuk, dat naar Schrijver's eigen woorden (p. 15) niet slechts een academisch verschijnsel is, maar een vraag die het menselijk leven ten diepste raakt. Dit is geen verwijt aan het adres van de auteur, maar een o.i. onvermijdelijke constatering. Zo lijkt ons Schrijver's behandeling van de aanspraak op absoluutheid die in de wereldreligies optreedt, noodzakelijk beïnvloed door zijn persoonlijke overtuiging, dat waarheid in een godsdienst slechts relatief is. In deze absolute aanspraak ziet de auteur het hoofdmotief van alle intolerantie. Dit stellen van eigen waarheid als absoluut en exclusief geldend berust zijns inziens op het feit, dat het subjectieve en intensieve „Erlebnisurteil" van het aanvangsstadium door een foutieve rationele reflexie wordt geobjectiveerd tot „Denkurteil". — Dat nu deze aanspraak in alle universele religies voorkomt (p. 121), maakt in onze ogen het foutieve karakter ervan minstens dubieus. Maar in ieder geval zou het afzien van deze aanspraak voor de betrokken religies betekenen: de wijzers van de klok terugzetten, — wat misschien als ideaal aanlokkelijk lijkt, maar in de praktijk steeds een onmogelijke remedie pleegt te zijn.

Wij blijven het daarom jammer vinden, dat S. de enig reële en juiste weg om tot werkelijke tolerantie te komen is voorbij gegaan. Deze oplossing is o.i. niet te vinden in een gelijk „waar" en gelijkberechtigd verklaren van alle religies, maar in het accepteren van alle mensen als zich in vrijheid (niet te verwarren met willekeurigheid) realiserende personen, als medemensen, die zolang zij zich in de gemeenschap als zodanig gedragen, recht hebben op respect voor hun ernstige overtuiging en op volmenselijke bejegening. Wij vrezen, dat de auteur te weinig heeft onderzocht, of wel die aanspraak op absolute waarheid, als zodanig, de oorzaak is van eventuele intolerantie, en of niet veeleer deze oorzaak gezocht moet worden in een gemakkelijk optredende verkeerde blik-richting op de evenmens, die dan niet meer wordt gewaardeerd als een gelijkwaardige persoon, maar als een toevallige incarnatie van onwaarheid of dwaling. Van katholieke zijde is in de laatste jaren meermalen naar voren gebracht, dat — in strikte zin genomen — niet aan abstracte begrippen of overtuigingen rechten toekomen, maar alleen aan personen. Wij geloven inderdaad, dat alleen op deze wijze de weg naar welbegrepen tolerantie open ligt, terwijl juist een onrechtmatig personificeren van „waarheid" of „dwaling" de oorzaak is van betreurenswaardige intolerantie.

Dat, tenslotte, de veelheid van elkaar tegensprekende religies van zo grote waarde is, als S. voorstelt, betwijfelen wij sterk, en lijkt ons te wijten aan zijn vakwetenschappelijk uitgangspunt, waardoor hij het verschijnsel religie te uitsluitend van de menselijke kant benadert. Religie kón mensenwerk zijn, maar is het in feite niet, waar God op beslissende wijze zijn Woord tot ons heeft gesproken in de menswording van zijn Zoon. Dit Woord kwam tot ons met goddelijke absoluutheid en ontwapenende menselijkheid, en in de combinatie van deze beide aspecten schuilt o.i. het geheim van ware tolerantie. H. v. d. Lee.

Herbert GIRGENSOHN, *Katechismusauslegung, „Was zum Christsein zu wissen notwendig ist"*, Witten, Luther-Verlag, 1956, 15 x 22.5, 244 blz., geb. DM 12.00.

Dr. Martin HAUG, *Am Ewigen Quell* II, *Der Gute Weg, Kurzgeschichten zu den zehn Geboten,* Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1956, 15.5 x 19, 320 blz., ing. DM 7.80, geb. DM 9.50.

Oskar PLANCK, *Evangelisches Beichtbüchlein,* mit einem Vorwort von Wilhelm STAEHLIN, Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1956, 10.5 x 15, 120 blz., geb. DM 2.80.

Oecumenisch is de Pastoraal-theologie wellicht nog belangrijker dan de alom besproken grotere werken en openbare verklaringen van de vooraanstaande protagonisten in elke kerkgemeenschap. Hun opinies zijn dikwijls erg persoonlijk, bereiken dikwijls amper de gewone gelovigen, en verliezen snel de fascinerende glans van het nieuwe. In pastorale werken spreken minder besproken ambtbedienaars aan hun collega's en hun volk. Het Oecumenische Concilie van Firenze (1438-1445) heeft bewezen dat men geen Hereniging bewerkt buiten het gelovige volk om, en dat men dus dit volk moet kennen in zijn gewoon kerkelijk geloofsleven.

Daarvoor blijft een uitleg van de Catechismus steeds een uiterst belangwekkend dokument. H. GIRGENSOHN volgt hierbij de Kleine Catechismus van Luther. Zijn bedoeling is niet een historisch commentaar te leveren op deze tekst, maar hiervan uitgaande de in het gelovige Lutherdom „necessaria ad salutem" duidelijk te maken aan de moderne mens. Zijn indeling is klassiek: eerst „Das Gesetz", of de Tien Geboden, dan: „Der Glaube" of het Symbolum van de Apostelen in drie artikelen: Schepping, Verlossing en Heiliging, en ten slotte „Das Vater Unser" of de leer van het gebed. Het is een voorbeeld van rustige, niet polemische, reformatorische en gelovende volkstheologie.

De bisschop van Württemberg, M. HAUG, heeft een werk uitgegeven in drie deeltjes, waarin verhalen werden opgetekend die kunnen voorgelezen worden ter stichting van de

gemeente, de school of de familie. In het eerste deel worden de zon- en feestdagen en de kerkelijke liturgie op deze wijze geïllustreerd, in het tweede, dat wij bespreken, de Tien Geboden, en in het derde de Sacramenten, de Bijbel, het gebed, schuld en vergiffenis.

Pfarrer O. PLANCK geeft een zeer bevattelijke en interessante uiteenzetting van de Biecht, zoals verscheidene groepen uit de EKD deze weer zouden willen ten leven roepen. Hij steunt op de Schrift, de lering en de praktijk van Luther en van de Lutherse kerken tot aan het Piëtisme en de Aufklärung. Hier staan wij voor een sterk liturgisch georiënteerde beweging in het Lutherdom, waar het patronaat van Wilhelm Stählin reeds op wijst, de hoofdredacteur van „Quatember" en de leider van de St. Michaels Bruderschaft. Op een ogenblik dat in België een afgevallen priester, gepatroneerd door de Gereformeerde Kerk van Nederland, een „aanklacht" tegen de Biecht in het land verspreidt, is het wel interessant hoe een ander lid van de Reformatorische gemeenschap op allerlei wijzen tracht te bewijzen hoe nuttig en heilzaam deze sacramentele handeling kan en moet zijn.

P. Fransen.

Wolfgang BOEHME, *Beichtlehre für Evangelische Christen*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1956, 13 x 21.5, 110 blz., geb. DM 6.80.

Het probleem van de Biecht staat tegenwoordig in het centrum van de belangstelling, zodat het zelfs een onderwerp werd voor besprekingen op de Kirchentag van dit jaar. S. heeft zelf in zijn gemeente jarenlang de biecht toegepast. Hij steunt zijn inzichten op de Schrift, de leer van Luther en Calvijn, en op enkele punten van Melanchton, de Lutherse Belijdenisschriften en de meer recente werken van de Zweedse Hoogkerkelijke theologen, als Bo Giertz en Erich Roth. Ook de orthodoxe leer en praktijk wordt erkend en aangewend. S. onderscheidt de biecht tamelijk scherp van de algemene boete, de pastorale geestelijke leiding en de wederzijdse troost van de gemeenteleden onderling. Het is voor hem een Sacrament, normaal verbonden met het Ambt, dat aldus ook een objectieve betekenis bezit vanuit het vergevingswoord van Christus. Het veronderstelt het geloof, maar op deze wijze, dat het rouwmoedige geloof in de absolutie geschonken wordt en tot daden van boetvaardigheid aanzet en helpt. De absolutie vergeeft werkelijk de zonden, maar ook de tijdelijke straffen van de zonde. Er bestaat tevens een werkelijke verplichting tot biechten, althans voor het ontvangen van het Avondmaal. Interessant is zijn suggestie om ongeveer twintig minuten aan elke biecht te wijden, iets wat men ook in de orthodoxe kerk kan vinden. Ten slotte drukt hij ook terecht op het biechtgeheim en het onderscheid tussen psychiatrie en sacramenteel handelen. Moge de Geest Gods de pastoren en hun gelovigen helpen om dit verloren geloofsgoed terug te vinden. Moge zij ook op deze weg een dieper inzicht winnen in het wezen van het Ambt, dat volgens S. ook een Sacrament is.

P. Fransen.

WIJSBEGEERTE

Jean BEAUFRET, *Le poème de Parménide*, *(Epiméthée, Essais Philosophiques)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 14.5 x 19.5, 95 blz., ing. 400 Fr. frs.

Deze interpretatie van het beroemde leerdicht van Parmenides berust op de exegetische beginselen van M. Heidegger, zoals hij ze b.v. op blz. 182 van zijn *Kant und das Problem der Metaphysik* heeft geformuleerd. Een filosoof interpreteren, zo heet het daar, is niet herhalen, wat hij heeft gezegd, maar daarin ontdekken, wat hij niet „kon zeggen", maar toch, door wat hij heeft gezegd, impliciet bedoeld heeft. Heidegger vond op deze wijze zijn ontologie in de Kritiek van Kant verborgen-zichtbaar, en op dezelfde wijze las hij zijn filosofie in de vóórsocratische denkers terug. Ook bij deze laatsten is de filosofie van het „Sein der Seienden" onuitgesproken aanwezig, terwijl de latere Griekse wijsbegeerte, vanaf Platoon, een afval van de ontologie in de „metaphysiek" betekent. Jean Beaufret, voor wie Heidegger zijn brief *Ueber den Humanismus* schreef, past nu dezelfde interpretatie toe op Parmenides, zoals die overigens meermalen in de werken van Heidegger voorkomt. Men verwachte dus geen filologische of historische verklaring van de fragmenten, maar alleen een poging, om de filosofie van Heidegger in het leerdicht van Parmenides terug te vinden. Deze korte studie bevat twee delen. In het eerste wordt aangetoond, hoe de klassieke moeilijkheid betreffende de verhouding tussen de leer van het „zijn" en die van de „verschijnselen" gemakkelijk wordt opgelost, wanneer men daarin de dialectische verhouding tussen het „Sein" en de „Seienden" wil lezen. Het tweede deel behandelt het niet minder omstreden vers over de identiteit van het zijn en het denken. Hierin werd volgens de schrijver door Parmenides niets anders bedoeld dan de „Offenheit" van het „Sein", waarin subject en object elkander in een eenheid constitueren. Alle andere vorige interpretaties — die in het kort maar met een diepe kennis van de stof worden aangeduid — worden als enigszins

onbeholpen afgewezen. Vooral elke poging om een continuïteit tussen het „Zijn" van Parmenides en de Idee van Platoon te ontdekken — hetgeen historisch voor de hand schijnt te liggen — is uit den boze, want een afglijding naar de metafysiek. Wat Parmenides in zijn beroemd vers heeft bedoeld, maar „niet heeft kunnen zeggen", is dat het „Sein" tot de „Seienden" in de karakteristieke ontologische Heideggeriaanse verhouding staat, dat het „Sein" dus niets is dan de transencdentale mogelijkheid van de „Seienden". Ook volgens Beaufret kunnen we bij Kant een niet geheel geslaagde poging ontdekken, om, tegen de westerse metafysische traditie in, de Parmenidisch-Heideggeriaanse ontologie terug te vinden, waardoor zeer duidelijk de gelijkenis en het verschil naar voren treden, die bestaan tussen de transcendentale methoden, enerzijds in Kants leer over de mogelijkheid der objecten van de ervaring, en in Heideggers leer van de mens als mogelijkheid van zichzelf anderzijds.

Wat men ook moge denken over hetgeen Parmenides „heeft gezegd zonder het te kunnen zeggen", dit boekje is naar ons weten een der knapste korte studies over de filosofie van Heidegger. De voornaamste categorieën van zijn ontologie worden hier op pregnante wijze bepaald, en de manier, waarop de schrijver de fundamentele stellingen van Heidegger belicht, zal diegenen in hun mening bevestigen, voor wie dit denken elke reële transcendentie radicaal uitsluit, daar de transcendentie als een vervalvorm van het denken naar de „metafysiek" wordt verwezen. — Het boek besluit met de Griekse tekst en een zeer verzorgde Franse vertaling van de fragmenten.

F. De Raedemaeker.

Dr. P. J. G. M. van Litsenburg S.J., *God en het goddelijke in de dialogen van Plato,* Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1956, 15.5 x 24, 224 blz., ing. *f* 8.90.

Al wie zich voor het zo omstreden probleem van de Godsleer van Plato interesseert, zal de schrijver van dit boek dank weten voor de vlijt, waarmee hij a.h.w. een encyklopedie van al de aspecten en opinies, die op dit gebied van belang zijn, heeft opgesteld. In het eerste deel vinden we een korte, zakelijke ontleding van de voornaamste teksten van Plato, die handelen over God en over het goddelijke. Telkens volgt een bespreking van de tekst, waarin de zin er van zo nauwkeurig mogelijk wordt bepaald. Het is de schrijver er om te doen, de *sensus litteralis* van die soms moeilijke en omstreden teksten te ontdekken, waarbij hij zich reeds verplicht ziet, bepaalde misvattingen van de kommentatoren recht te zetten. Deze laatste komen echter systematisch aan de beurt in het tweede deel van het boek. Met dezelfde nauwkeurigheid en dezelfde kunst, om breed uitgewerkte gedachtengangen in korte, duidelijke zinnen te compendiëren, worden hier de opinies weergegeven van zeven en twintig kommentatoren over de voornaamste problemen, die door de Godsleer van Plato worden gesteld. Telkens worden de opinies objektief weergegeven en hun dubieuze kanten aan de teksten getoetst. Tenslotte in zijn „Besluit" deelt de schrijver stelselmatig zijn opinie weer. Hij wil zo nauw mogelijk bij de teksten zelf aansluiten en de filosofische hermeneutiek tot een minimum herleiden. Uit de studie van de teksten en de confrontatie van de kommentatoren meent v. L. te kunnen besluiten, dat God een plaats heeft niet alleen in het religieuze denken van Plato maar ook in zijn wijsgerig systeem, en dat deze plaats in zijn systeem de eerste is (p. 183). Hij somt de verschillende attributen op, die door Plato aan God worden toegekend: goedheid, voorzienigheid, rechtvaardigheid, volmaaktheid, eenvoudigheid, almacht, alwetendheid. Bij de goddelijke oorzakelijkheid verklaart hij: „de scheppingsidee, hoe dan ook nader verstaan, ligt dus in ieder geval volkomen in de lijn van het Platonisch Godsbegrip" (185). Onze kennis van God is nochtans zeer beperkt, maar het blijkt niet, dat Plato de eigenlijke „ineffabiliteit" heeft geleerd. Dit is een toevoeging van het neoplatonisme. De Wereldziel, zoals die door Plato in het Xe boek van de *Wetten* wordt beschreven, moet als goddelijk worden beschouwd: „Enerzijds is zij niet *de* godheid van Plato, anderzijds vertegenwoordigt zij deze toch in een ernstig godsbewijs" (p. 188). Over het zeer betwiste probleem van de Demiurg schrijft v. L.: „Het meest voor de hand liggende lijkt ons, dat er een extra-kosmische Demiurg is, die als νοῦς kan worden aangeduid, en daarnaast een geschapen, meegedeelde, intrakosmische νοῦς" (p. 190). De Demiurg is dus werkelijk Plato's God en v. L. is geneigd hem te identificeren met het Model, d.i. met de Ideeën. Nochtans zegt hij: „Wij moeten toegeven, dat wij argumenten moeten zoeken, en dat zij niet dwingend zijn, zodat wij inderdaad zelf uitleggen en niet louter weergeven en samenvatten, als wij Demiurg en Model gelijkstellen" (p. 191). De God van Plato reeds vertegenwoordigd door de Wereldziel en identiek met de Demiurg en met de ideeën, wordt verder gelijkgesteld met de Idee van het Goede, daar deze Idee ongetwijfeld tot het Model behoort. Dat de Idee van het Goede door Plato niet als persoonlijk wordt gedacht, is geen onoverkomelijk bezwaar, want „het lijkt ons veel waarschijnlijker, dat Plato in de figuur van de Demiurg juist de persoonlijkheid Gods heeft uitgedrukt" (p. 196). Tenslotte is het waarschijnlijk, dat met de Wereldziel=Demiurg=Model=Idee van het Goede door Plato uiteindelijk het opperste Zijn werd bedoeld" (p. 197).

Het lijkt ons onbetwistbaar, dat er voor deze verschillende identificaties in de teksten een zekere steun is te vinden, maar dat andere teksten eerder wijzen op een zeker verschil in goddelijkheid, om zo te zeggen, tussen Wereldziel, Nous, Demiurg, Ideeën, Idee van het Goede. In een studie van W. J. Verdenius: *Platons Gottesbegriff* (in *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon.* Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité classique I, Genève, 1952), studie, die ik bij v. L. niet vermeld vind, wordt er o.i. terecht op gewezen, dat voor de Grieken het begrip „het goddelijke" aan het begrip „God" voorafgaat, en dat „für Platon gilt: je göttlicher, um so unpersönlicher" (o.c. p. 255). In elk geval blijkt ons een te strikte vereenzelviging, als die door v. L. wordt voorgestaan, niet voldoende rekening te houden met het feit, dat Plato deze nergens duidelijk heeft uitgedrukt, ook niet waar men dit het meest zou verwachten, dat het „goddelijke" voor hem een zeer vage betekenis heeft, die zeer verschillende realiteiten kan betekenen, dat tenslotte zowel het emanatisme van de neo-platonici als het creationisme van het Christendom niet eenvoudig bij vergissing noch tengevolge van een verkeerde interpretatie zich spontaan als wettelijke erfgenamen van dezelfde Plato hebben gevoeld. Misschien is dan ook de afwijzing door v. L. van de interpretatie van J. H. M. M. Loenen al te streng. Dat God ineffabel is, juist zoals Plotinos hem ineffabel zal noemen, staat bij Plato weliswaar niet te lezen, maar toch wordt niet ten onrechte het „hoger dan de nous" van *Staat* 509b als een reële aanvang beschouwd, waarop een theorie van de onuitsprekelijkheid van God zich kan beroepen. En eveneens zal de kritiek op C. J. de Vogel betreffende de ondergeschikte positie van de Demiurg enigszins gemilderd moeten worden. Tenslotte is het boek van v. L. een bewijs temeer voor het feit, dat een werkelijke synthese van al de uitspraken van Plato over God en het goddelijke een onmogelijkheid is. Hetgeen v. L. zelf wijselijk aan het eind van zijn zeer prijzenswaardige studie erkent: „Wij hebben het (probleem van Plato's theologie) niet kunnen oplossen, tenzij in zoverre het aanwijzen van dit probleem een oplossing mag genoemd worden".

F. De Raedemaeker.

ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik, in Aristoteles, Die Lehrschriften.* herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul GOHLKE, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1956, 12 x 20, 335 blz., DM 12.60.

In deze uitgave biedt Gohlke ons een critisch uitstekend verzorgde en toegelichte Duitse vertaling van de Nikomachische Ethiek, d.w.z. van de Ethiek, die als laatste der drie Ethieken van Aristoteles op de Grote Ethiek en de Eudemische Ethiek volgt. Onze waardering betreft op de eerste plaats de critische verzorging zowel van de reconstructie van de vertaalde grondtekst als ook van de uitstekend leesbare vertaling — vervolgens de 213 uitvoerige noten, die de bewerking en vertaling gewetensvol verantwoorden — en tenslotte de Inleiding, die in een kort bestek een helder inzicht geeft in de ontwikkeling van Aristoteles als mens en filosoof gedurende de jaren van het achtereenvolgens tot standkomen van de drie Ethieken.

A. van Leeuwen.

M. F. SCIACCA, *Saint Augustin et le Néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne, (Chaire Cardinal Mercier,* 1), Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1956, 15 x 20, 69 blz., ing. 65 B. frs.

De auteur verdedigt in deze brochure de volgende stelling: Augustinus, verre van, zoals de meeste geleerden aannemen, een Neo-Platoonse opvatting te hebben over de menselijke eenheid, neemt een „unio substantialis" aan van lichaam en geest en dit onder invloed van het Christendom. Indien de auteur een klaar begrip had van de „unio substantialis" zoals het Thomisme haar definieert, geloven we niet dat hij zijn brochure ooit zou geschreven hebben. Verder missen we elk onderscheid tussen „anima" en „spiritus" en gelijk welke historische context.

H. S.

Pius KÜNZLE O.P., *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustinus bis und mit Thomas von Aquin. (Studia Friburgensia,* neue Folge, 12), Freiburg i. S., Universitäts-verlag, 1956, 16.5 x 24, XXIV + 245 blz., 15.60 Zw. frs., DM 15.—.

Het hier vermelde boek is geschreven voor vakmensen van de thomistische philosophie. Zij kunnen het met veel nut zich eigen maken én omdat het probleem van de verhouding tussen substantie en vermogens van centraal belang is én omdat het werk van Künzle aan hoog wetenschappelijke eisen volkomen voldoet. Eerst wordt, uitgaande van Augustinus, historisch nagegaan hoe vóór S. Thomas de verschillende schrijvers over het probleem hebben gedacht; vervolgens welke oplossing Thomas in zijn verschillende werken eraan heeft gegeven. De schrijver geeft blijk van een zeer uitgebreide eruditie; tevens van wijsgerig inzicht. Zijn boek is van belang voor de geschiedenis van de middeleeuwse philoso-

phie; het laat tevens zien hoe een philosophisch probleem eeuwen nodig heeft alvorens het in volle draagwijdte wordt begrepen en de gewenste oplossing krijgt.

Verhelderend zijn telkens de toelichtingen die de schrijver bij de teksten der aangehaalde auteurs geeft, met name bij die van S. Augustinus en S. Thomas. Alleen maken we een voorbehoud wat zijn interpretatie betreft van Thomas' adagium: „potentia et actus dividunt ens et quidlibet genus entis" (blz. 206 vvgg). Om kort te zijn: naar onze mening mogen we niet met Cajetanus houden, zoals schrijver doet, dat hier sprake is van een potentia die wezenlijk op een bepaalde act is gericht, maar van een potentie die van haar act het „esse simpliciter" ontvangt, in de zin waarin deze term genomen wordt in artikel zes van de zevenenzeventigste kwestie in het eerste deel der Summa. Dan worden de gemaakte moeilijkheden tegen het adagium veel gereder opgelost dan bij de schrijver. Vervolgens, wederom zeer in het kort, dat het adagium niet zou opgaan voor de afzonderlijke praedicamenta der accidenten, is in ieder geval tegen de uitdrukkelijke leer van Thomas: „Unumquodque praedicamentum per actum et potentiam dividitur" (in XII Met., expositio, n. 897; cf. n. 1942).

L. Steins Bisschop.

J. Gonsette S.J., *Pierre Damien et la culture profane, (Essais philosophiques, 7)*, Louvain, Nauwelaerts, 1956, 12.5 x 18.5, 104 blz., ingen. 60 B. frs.

Na dit genuanceerde en klassiek zuiver geschreven essay is het niet langer mogelijk het traditionele beeld te bewaren dat de geschiedschrijvers al te dikwijls van Petrus Damianus hebben opgehangen. Het is zaak hem zelf beter in het verband van zijn tijd te plaatsen en een aantal paradoxen te interpreteren in functie van zijn ganse gedachte. Dan verschijnt zijn anti-dialektische houding juist als een reactie niet tegen de dialektiek zelf maar tegen het dwepen met haar nog onmondige en soms reeds ontaarde vormen in de XIe eeuw, als bij een Anselmus van Besate. In zake het principium contradicitonis bevestigt hij niet de heterogeniteit van denk- en zijnsorde maar ontkent hij dat het, als formeel element van het syllogisme, meteen zou volstaan om de realiteit te funderen der praemissen. Dat hij de goddelijke almacht door dat principe niet gebonden acht, is, vanuit zijn augustiniaans voluntarisme, een paradoxale manier om de ontoereikendheid te onderstrepen van onze begrippen waar we ze op het goddelijke toepassen: hij levert daarmee het bestaande niet over aan een ondenkbare goddelijke willekeur. Houdt hij zijn monniken uit de scholen weg dan is het omdat ze er naar toe lopen uit geestelijke lauwheid. Kortom de anti-intellectualistische houding van die zelf zeer gecultiveerde benedictijn heeft dezelfde draagwijdte als Marrou ook bij Augustinus signaleerde: in beider geval getuigt juist hun verzet tegen eigentijdse pseudowaarden voor hun authentiek humanisme.

R. Leys.

Gerardus Joannes Vossius, *Universalis Philosophiae 'Akroteriasmos'*, dispute soutenue à l'Université de leyde, le 23 Février 1598, Thèse et défense, édition et introduction de Modestus van Straaten O.E.S.A., Leiden, E. J. Brill, 1955, 16 x 25, 108 blz., *f* 12,—.

Het belang van deze uitgave is niet zozeer dat zij een nieuwe bijdrage is voor onze kennis van de vroege geschiedenis van de Leidse universiteit, maar dat zij ons de onderwijsmethode en het onderwijs zelf van de academische studie op het einde der zestiende en het begin der zeventiende eeuw in Nederland leert kennen; en wel in het bijzonder van het filosofisch onderricht, dat in die tijd de grondslag vormde van de verdere wetenschappelijke vorming. De filosofie die men in studie nam, was een aristotelisme, meer of minder aangevuld door schrijvers uit die tijd, terwijl het genuine thomisme er onbekend was. Vandaar dat het filosofisch onderricht ons gebrekkig schijnt.

Voor de inleiding (een 32 bladzijden) van P. Modestus van Straaten O.E.S.A. hebben we alle lof. Zeer nauwgezet en met veel eruditie leidt hij ons in in de zin der stellingen die Gerardus J. Vossius te verdedigen had en in heel het milieu waarin het openbaar dispuut werd gehouden.

L. Steins Bisschop.

Joseph Moreau, *L'univers leibnizien*, Paris, Emmanuel Vitte, 1956, 14.5 x 23, 255 blz., 1200 Fr. frs.

Moreau wil met dit werk een bijdrage leveren om de filosofie van Leibniz te verstaan. Hij heeft geen archief-onderzoek verricht, is niet naar Hannover gereisd, maar desondanks heeft hij de stoutmoedigheid om door een analyse van de gepubliceerde teksten, die vaak een uiteenlopend karakter hebben, een totaal beeld van deze misschien al te weinig bekende filosoof te geven. Speciaal heeft hij met zijn boek het onderricht op het oog. En hier ligt dan ook de grote verdienste van dit werk; de verschillende vraagstukken worden in een heldere opzet ondergebracht, waarin tevens de groei van Leibniz' denken duidelijk aan het

licht komt. De auteur geeft met zijn studie, die in een zeer prettige stijl is geschreven, blijk zeer grote didactische kwaliteiten te bezitten.

Een eerste deel zet „la philosophie de jeunesse de Leibniz" uiteen, waarin de vraagstukken die zijn filosofische reflexie gewekt hebben, bepaald worden. Zijn afwijzing van het atheïsme en zijn natuurphilosophie brengen hem naar een eerste, voorlopige synthese: de harmonia praestabilita: „ratio ultima rerum seu harmonia universalis, id est Deus." Zijn vierjarig verblijf in Parijs (1672-1676) brengen hem in contact met de grote filosofische stromingen van Malebranche en Spinoza en leiden hem in in de moderne mathematica. Dit is het begin van een critisch herzien en methodisch hernemen van zijn vroegrijpe intuïties. Voorzien van een volledig instrumentarium: caracteristica universalis, calculus infinitesimalis, principia dynamica, is hij nu in staat om een uiteindelijke synthese te geven: de constructie van een systeem die het physisch mechanische verbindt met een metaphysisch dynamisme, waarin de Voorzienigheid verzoend wordt met de natuurnoodzakelijkheden: een goddelijke mathesis die zich vrijmaakt van alle spinozistische oneerbiedigheid. Zeer helder geeft de auteur het systeem van de monaden weer (hoofdstuk II in het derde deel). Het derde hoofdstuk: Vérités nécessaires et vérités contingentes, leidt zeer geschikt over naar de twee laatste hoofdstukken waarin het ontologisch Godsbewijs van Leibniz besproken wordt en zijn rationalisme wordt geconfronteerd met het christelijk mysterie: Le règne de la Grâce. De conclusie van dit werk luidt: „Les plus sévères censeurs devraient tenir compte à Leibniz d'avoir su réserver, malgré la continuité entre tous les règnes, la profondeur insondable des desseins de Dieu, ainsi que le secret des coeurs."

H. Geurtsen.

Karl Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, 3. unveränderd. Aufl., Berlin, Verlag Walter de Gruyter & Co., 1956, 16 x 23.5, 104 blz., DM 9.80.

Deze derde onveranderde druk bevat een beschouwing over Descartes, welke Jaspers op verzoek der „Revue philosophique" in het Descartesjaar 1937 in Franse vertaling heeft laten verschijnen. Zij bestaat uit een zeer scherpe kritiek op Descartes vanuit het standpunt van J.'s eigen filosofie en ziet in Descartes vooral de tegenstander die overwonnen moet worden, als men tot echt filosoferen wil komen. Terwijl de hoofdbezwaren van J. nu twintig jaar na de eerste uitgave vrij algemeen bekend zijn en gedeeld worden, leerden publicaties na 1937 ons tevens meer positieve elementen in Descartes ontdekken. Dit neemt niet weg, dat men dit werk nog met vrucht zal lezen en zijn voordeel kan doen met J's waarschuwingen omtrent een verkeerde bestrijding van Descartes. Hierbij noemt hij bijzonder het verzet van hen, die heel terecht het dualisme van de Fransman verwerpen, maar tegelijk het fenomenologisch onderscheid tussen bewustzijn en het ruimtelijk bestaan der dingen uit het oog verliezen.

J. Nota.

Richard Peters, *Hobbes, (Pelican Psychology Series, A 367)*, London, Penguin Books, 1956, 11 x 18, 272 blz., ing. 3/6.

De Engelse tijdgenoot en geestverwant van Descartes wordt door Richard Peters met sympathie en onpartijdigheid voorgesteld. We krijgen een duidelijk beeld van Hobbes' filosofische mentaliteit, van zijn algemeen gevoel van onzekerheid en de sterke zin voor geometrische nauwkeurigheid, die daarmede gepaard ging. Als de meetkunde het tot zulke klaar- en vastheid brengen kon, waarom zouden dan ook de gedragingen der mensen niet tot een stel goedomlijnde definities kunnen herleid worden? Thomas Hobbes probeert om aan de zogenaamde levenloze abstracties der laatmiddeleeuwse scholastiek te ontkomen en voert daartoe de alleszins abstracte mystiek der beweging in: de gewaarwording is beweging, de verbeelding is ook beweging doch grilliger, het geheugen evenzo maar in een stadium van verzwinding. Wij kunnen aan de Engelse filosoof natuurlijk toegeven dat er met de psychische verschijnselen ook wel wat beweging gemoeid is, maar wie het geheugen als verzwindende waarneming zien wil, heeft zich tegenover de menselijke realiteit voorgoed in de abstractie gevestigd, daar hem ontgaan is welke biologische triomf het geheugenfenomeen in de opgang van het leven vertegenwoordigt. R. Peters neemt Hobbes deze verdraaiing evenwel niet zo kwalijk. Hij wou voornamelijk de auteur van „Leviathan" in diens typisch politieke en onkerkse filosofie voorstellen, en daarom kon zijn kritische uiteenzetting niet zeer diep gaan.

A. Poncelet.

Antonio Rosmini, *Théorie de l'assentiment*, traduction, introduction et notes par Marie-Louise Roure, Paris, Emmanuel Vitte, 1956, 14 x 23, 210 blz.

Voor wie belang stelt in de filosofie van Rosmini, zij de hier vermelde uitgave gaarne aanbevolen. In het bijzonder maakt de inleiding — een kleine honderd bladzijden — ons vertrouwd met zijn leer en met zijn theorie omtrent „l'assentiment", een late en rijpe vrucht

van zijn filosofische overdenkingen. Voor de geschiedenis van de filosofie in de eerste helft van de negentiende eeuw is daarom juist deze uitgave van belang. Iets anders is of Rosmini ons nog veel te leren heeft. Zeker, nooit raadpleegt men zonder vrucht een scherpe en begaafde denker. Maar na dit voorbehoud te hebben gemaakt, merken we toch op, dat de problemen waarvoor R. stond thans, een eeuw later, door vele anderen opnieuw overdacht zijn en o.i. beter opgelost. De stellingname tegenover en de weerlegging van het kantianisme en hegelianisme zijn veel duidelijker geworden; de scholastiek, met name de thomistische leer, heeft sindsdien vele vorderingen gemaakt. R. was een oorspronkelijke, als men wil geniale wijsgeer, maar kind van zijn tijd; de vooruitgang op wijsgerig terrein heeft hem ingehaald en achtergelaten.

L. Steins Bisschop.

Victor LEEMANS, *Sören Kierkegaard,* met een inleiding van A. DE WAELHENS, *(Filosofische Bibliotheek),* Antwerpen-Amsterdam, Uitg. Mij N.V. Standaard-Boekhandel, 1956, 16 x 22, 177 blz., *f* 6,90, geb. *f* 8,90.

Aan de verschillende boeken die in het Nederlands reeds over Kierkegaard bestaan komt V. L. dit werk toevoegen met als eerste bedoeling te achterhalen wat K. eigenlijk heeft gezegd. Daartoe werd de oorspronkelijke tekst geraadpleegd en vertaald, en getracht K. juist in zijn tijd te laten zien. Het gaat L. hier primair om de K. van ruim 100 jaar geleden, niet om de K. van 1956. Men kan dit plan niet anders dan ten zeerste toejuichen, want de eerste voorwaarde om K. in onze tijd te verstaan in zijn spreken tot ons is hem te begrijpen in zijn woorden tijdens zijn leven. Terecht ook legt de S. de nadruk op de godsdienstige ondergrond van dit denken, zonder welke men het wezenlijk misverstaat. In 13 hoofdstukken doorloopt L. chronologisch de werken van K. en geeft daarvan de hoofdinhoud weer. Wij menen, dat zijn bedoeling nog beter zou bereikt zijn, indien hij nog meer K. aan het woord had gelaten in de eigen tekst en zeker lijkt ons te betreuren, dat de gedachten van de Deense denker en gedachten van de S. soms dooreengemengd worden. Zo zou o.i. het zevende hoofdstuk grotendeels niet thuis horen in dit werk en hadden we op vele andere plaatsen graag wat nadere verduidelijking gelezen omtrent tijd en tijdgenoten van K. (bv. over Erdmann, Daub, Bauer) om aldus de situatie van waaruit K. schreef beter te verstaan.

J. Nota.

Arthur C. COCHRANE, *The existentialists and God,* Philadelphia, The Westminster Press, 1956, 13.5 x 20, 174 blz., geb. $ 3.00.

De schrijver van dit boek is een Canadese theoloog, sedert 1948 professor in „Systematic Theology" aan de universiteit van Dubuque, Iowa (USA). Hij behoort tot de School van K. Barth. In 1954 gaf hij aan het „Presbyterian College" van Montreal een reeks lessen, die nu in boekvorm zijn verschenen. Het zijn korte schetsen van de ontologie van S. Kierkegaard, K. Jaspers, M. Heidegger, en J. P. Sartre, E. Gilson en K. Barth, die allen tot het existentialistisch denken worden gerekend. Het standpunt door de schrijver ingenomen is strict barthiaans. De theologie moet een absoluut zelfstandige, onafhankelijke kennis blijven, die uitsluitend denkt van uit het gegeven van de Openbaring van de H. Drievuldigheid door Christus. Er is geen andere theologie en geen andere kennis van God mogelijk. Elke ontologie, die, uitgaande van een zijnsanalyse van het menselijk bestaan, tot een absoluut of transcendent wezen meent te kunnen besluiten, is een zondige en uitzichtloze onderneming, daar zij de absolute vrijheid van God aantast. Ook het „geloof" van Kierkegaard blijft een zuiver menselijke poging, om aan een menselijke angst te ontsnappen; het is niet het ware geloof, dat ons door God in Christus wordt gegeven. De analogieleer van Tillich wordt beslist afgewezen en het thomistische existentialisme van Gilson blijft steken, zo heet het, in een objectieve en onpersoonlijke existentie. De ontologieën van Jaspers, Heidegger en Sartre zijn nog verder van de kennis van God verwijderd. Het „Umgreifende", het „Sein", het „Néant" zijn louter menselijke denkmaaksels, die geheel buiten de sfeer van de christelijke openbaring werden bedacht, en nochtans „all other knowledge of God is pseudo knowledge" (p. 111). Het boek is interessant, omdat het zo duidelijk de idee van het zuiver supranaturalisme over verschillende filosofieën laat schijnen en deze naar het theologisch niets verwijst. Als grondslag voor deze kritiek fungeert een o.i. voor de geest ondragelijke, absolute scheiding tussen de kennis en het geloof.

F. De Raedemaeker.

Ds. J. M. SPIER, *Filosofie van de Onbekende God, Een kritische schets van het denken van Karl Jaspers,* Kampen, J. H. Kok, 1956, 14 x 21.5, 180 blz., geb. *f* 6,75.

Het is steeds een moeilijke onderneming, een filosofie, ook wanneer zij als die van K. Jaspers eerder breedsprakerig is, in een korte synthese weer te geven: al te dikwijls mist men in dergelijke „Darstellungen" het eigen accent en de bewogenheid van het oorspronke-

lijke. Het boek van J. M. Spier ontsnapt natuurlijk niet geheel aan dit euvel, maar het geeft toch een zeer getrouw beeld van de fundamentele intuïties en stellingen van K. Jaspers. In elk van de korte hoofdstukjes wordt men op bijzonder heldere wijze ingeleid in zijn opvattingen over de aard van het filosofische denken, over het omvattende, over de verhoudingen en wijzen van het omvattende, over de wereld, over de Transcendentie, het geloof, de waarheid en haar analogische vormen, de mens, de liefde, de communicatie, het „chiffre", tijd en eeuwigheid. In de laatste hoofdstukken bestudeert de schrijver de opvattingen van Jaspers over de verhouding tussen de filosofie en het christelijk geloof, waarbij zijn polemiek met Bultmann ter sprake komt, over de geschiedenis en over de filosofie als verlossing of heil.

Deze samenvatting van de filosofie van Jaspers is volledig betrouwbaar: geen enkel belangrijk aspect werd verwaarloosd, en de relatieve waarde van de problemen werd goed in acht genomen. Na de objectieve uiteenzetting, waarin de kritiek zich een enkele maal aankondigt, gaat S. over tot de beoordeling van de filosofie van Jaspers in haar fundamentele strekking. Hij laat eerst zeven andere critici aan het woord, allen van protestantse huize, en voegt dan de zijne daaraan toe. S. zelf bekent zich tot de filosofie van de Wetsidee. Voor een protestant nu kan de filosofie van Jaspers niet anders dan fundamenteel verkeerd zijn, en dat om twee redenen. Ten eerste is zij een louter natuurlijke of liever profane filosofie over de wereld, de mens en God, een filosofie, die door een persoonlijk inzicht in de totaliteit van de zuiver menselijke ervaring werd veroverd. Nu is elke natuurlijke filosofie, vooral wanneer zij iets over God weet mee te delen, voor de protestant niet veel minder dan een godslastering. We kennen immers God *door het geloof alleen;* elk ander Godsbeeld is heidense goddeloosheid. Deze kritiek lijkt ons een „metabasis eis allo genos" te zijn. Het natuurlijk verstand van de mens werd niet zo door de zonde verduisterd, dat het absoluut geen weet meer kan hebben van de Transcendentie van God, waarvan, zoals Jaspers het met S. Thomas zegt, wij weten dat Hij is, maar niet wat Hij is. Dit is het wezen zelf van onze analogische kennis van God. We zouden dus de kritiek van S. op dit eerste punt niet willen bijtreden, daar we ervan overtuigd zijn, dat „wie aan de volmaaktheid van het schepsel te kort doet, ook de goddelijke almacht miskent" (III Cg. 21).

Het tweede fundamenteel bezwaar van S. lijkt ons integendeel goed gefundeerd, daar het hier Jaspers zelf is, die zich aan een „metabasis eis allo genos" te buiten gaat. Hij meent, dat zijn filosofie de echte en diepere zin van de godsdienst van de Bijbel onthult. Volgens oud rationalistisch recept worden de dogmata op het Procrustesbed van de rationele intuïties gewrongen en verheft Jaspers zijn filosofie tot een authentieke exegese van de H. Schrift. Dit lijkt ons echter niet te volgen uit de filosofie van Jaspers zelf, die zich tenvolle van het mysterie van God bewust is. Waarom is er dan geen openbaring van dit Mysterie mogelijk; waarom kan de mens, die zoekt naar God, Zijn stem niet vernemen in uitspraken, die een eigen, analogische algemeengeldigheid bezitten, welke niet de algemeengeldigheid kan zijn van een uiterlijke dwangsituatie noch van een rationele algemeenheid, maar die in het binnenste zelf van de menselijke Existenz wordt vernomen? Misschien is juist de protestantse oorsprong van Jaspers er de oorzaak van, dat hij van het *sola fides* naar de *sola ratio* is overgeslagen, naar een denken, dat niet meer in de echte zin van het woord kan *geloven.*

F. De Raedemaeker.

H. I. Marrou, *De la connaissance historique.* Paris, Editions du Seuil, 1954, 12 x 19, 299 blz.

Dit werk is ontstaan uit een serie voordrachten, gehouden aan de universiteit van Leuven onder auspiciën van de zgn. Kardinaal-Mercier-Leerstoel en stelt zich ten doel de historicus, bijzonder ook de student in de historie, te laten zien wat geschiedenis is. Auteur is de voortreffelijke vakman Marrou, die twee moeilijk vereenbare eigenschappen ineen bezit: vakman te zijn en tegelijk boven zijn vak te staan. Daardoor is het hem mogelijk een kritische filosofie der geschiedenis te schrijven, gelijk hij het zelf uitdrukt, die goed moet worden onderscheiden van een deductieve filosofie der geschiedenis als gebeuren, zoals bv. Hegel die geeft. In feite geeft M. hier meer een theorie der geschiedeniswetenschap waarbij de filosofie ook wel om de hoek komt kijken, dan een filosofie der geschiedeniswetenschap in de stricte zin van het woord. Hij laat zich hier vrnl. inspireren door Dilthey en Aron, zonder andere denkers te verwaarlozen, en zoekt een middenweg tussen de geschiedenisopvatting, die de feiten verwringt omwille van een synthese apriori en het positivisme, dat opgaat in het „toilet maken" der documenten zonder ooit tot de geschiedenis zelf te komen. Het werk, dat in tien hoofdstukken wordt onderverdeeld, dwingt filosofen en historici tot nadenken, soms tot tegenspraak door de bewuste stellingname, maar treft altijd door de sprankelende geest, die leeft in een onuitputtelijke ervaring.

J. Nota.

J. Donceel S.J., *Philosophical Psychology,* New-York, Sheed and Ward, 1955, 363 blz., $ 4.50.

In dit voortreffelijke handboek vinden wij een oorspronkelijke combinatie van metafysische zielkunde en experimentele psychologie. Wanneer men in de filosofische anthropologie over het algemeen de voorkeur geeft aan een filosofische interpretatie van experimentele en fenomenologische gegevens omtrent de mens, zodat hierbij de metafysiek al evenzeer aan soliditeit inboet als de positieve wetenschap aan exactheid, verkiest S. de metafysische werkmethode en de experimentele onderzoekingen goed uit elkaar te houden. Hij begint zijn boek met inleidende metafysische begrippen en principen, om dan telkens aan de verscheidene afdelingen van de zielkunde eerst een experimentele en vervolgens een filosofische studie te wijden. Zo komt vooreerst het leven in het algemeen, het plantaardige en het animale in het bijzonder, aan de beurt; daarna wordt het sensibele leven van de mens bestudeerd, vervolgens zijn redelijk leven in verstand en wil; tenslotte wordt de mens als persoonlijkheid behandeld, eerst in een empirische (psychoanalyse, characterologie) en dan in een filosofische studie. De lezer staat in bewondering voor de vlotheid en de moeilijk te overtreffen didactische vanzelfsprekendheid waarmee de psychologische problematiek wordt uiteengezet, geduid, kritisch beoordeeld en evenwichtig opgelost.

Dit werk draagt het onmiskenbaar stempel van rijpheid en ervaring. Bovendien biedt de aangewende dubbelmethode het ontegensprekelijke voordeel, dat men de mens-in-zijn-absolute-geestelijke-waarde goed leert onderscheiden van de sfeer zijner experimentele verschijning en gedraging: een onderscheid waardoor de wederzijdse belichting des te meer vruchten draagt. Door verwijzingen tenslotte naar de christelijke openbaring, de godsdienst en de moraal, laat P. Donceel ons dat diepmenselijk onderscheid ook naar zijn volle heilswaarde peilen.

A. Poncelet.

Louis Lavelle, *De l'intimité spirituelle,* Paris, Aubier, 1955, 14 x 23, 388 blz.

Een verzameling van een achttiental tijdschriftartikelen, referaten en lezingen van de bekende, helaas te vroeg gestorven Franse wijsgeer, die afzonderlijk moeilijk toegankelijk zijn en toch niet gemist kunnen worden bij een voortgezette studie van zijn denken. Al deze publicaties zijn verschenen in de jaren dat Lavelle, tesamen met Le Senne, de bekende collectie dirigeerde van de *Philosophie de l'esprit,* en illustreren zo doende op treffende wijze de hoofdgedachten van zijn grotere werken. Met fijn begrip voor de inhoud hebben de uitgevers deze verschillende bijdragen weten te rangschikken onder de grote themata van Lavelle's levensvisie: être et acte, — le Moi, — essence et existence, — liberté et participation. Een kort maar kostbaar referaat over de Sagesse, samenvatting van het laatste deel dat de Dialectique de l'éternel présent had moeten bekronen maar onvoltooid is gebleven, besluit en bekroont ook deze bundel, terwijl geen betere titel voor het gehele werk gekozen had kunnen worden dan Intimité spirituelle als karakteristiek voor heel het denken van Lavelle. De lezer zal hier de levende wijsgeer kunnen ontmoeten en met hem meeleven zijn worsteling — in een vaak lastige terminologie — om de onuitputtelijke realiteit van het leven te benaderen in een vruchtbare poging tot synthese van intuïtief en abstract denken. Dat deze synthese niet overal geslaagd is, zal niemand verbazen die zelf de spanning ervaart van onmiddellijke levensintuïtie en begrippelijke vertolking en oprechte pogingen doet het traditionele denken te verrijken met het vele waardevolle dat allerwege in nieuwe vormen ter overdenking zich voordoet.

De uitgevers hebben met deze bundel een waardevolle bijdrage geleverd voor de ontwikkeling van de wijsgerige gedachte en aan allen die belangstellen in persoon en denken van Louis Lavelle een grote dienst bewezen.

W. Couturier.

Michele Federico Sciacca, *L'uomo questo „squilibrato", Saggio sulla condizione umana, (Opere complete di M. F. Sciacca, 5),* Roma, Fratelli Bocca, 1956, 12.5 x 21, 337 blz., ing. L. 2.500.

Het essay is wel de beste schrijftrant, die iemand kiezen kan wanneer hij de onevenwichtigheid van de moderne mens filosofisch benaderen en duiden wil. Bovendien verzekert ons de Italiaanse leider van het „christelijk spiritualisme" dat zijn persoonlijk temperament noch plan noch schema verdraagt, maar dat hij de inwendige systematiek van zijn gedachte wenst te volgen voor de uitbouw van zijn „filosofie der integraliteit". Zijn studie bevat twee delen: een zeer goede beschrijving van het menselijk bestaan en zijn structuur, vervolgens hierbij aansluitend een ontwikkeling van de oppositie tussen morele intelligentie en ethische denkbaarheid, zoals zij zich voordoet in de concrete menselijke zedelijkheid. Morele intelligentie is, volgens Sciacca, een kwestie van inwendige verlichting zoals bij Rosmini, en van ontologische penetratie zoals bij de besten onder de existentialisten. Het lou-

ter ethisch denken daarentegen vergenoegt zich met de conceptualisering der menselijke handeling tot een aaneenschakeling van deugden, die als decor van het egoïstische ik niet veel meer zijn dan „splendida vitia". De ethiek der ouden was vooral een kwestie van „possessiviteit" en zelfbezit; in het klimaat der christelijke openbaring verdiept en verheft zich de menselijke zedelijkheid tot morele intelligentie, die een kwestie van „donativiteit" is en gave van zichzelf. — Wij moeten, om alles samen te vatten, de juistheid en de diepte prijzen, waarmee de Italiaanse filosoof de concrete problematiek van het menselijk bestaan weet te schetsen en te ontleden, maar wij blijven meteen naar een toekomst verlangen waarin de filosofie zo integraal zal zijn geworden dat zij in de volheid der abstractie geen verlies doch een verdieping van haar concretie zal vinden. A. Poncelet.

Ludwig BINSWANGER, *Drei Formen missglückten Daseins, Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit,* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1956, 15 x 23.5, XII + 197 blz., ing. DM 15.—.

B. analyseert in deze studies drie wijzen waarop de mens psychisch en menselijk mislukken kan. Uitgangspunt vormen drie schizoïde en schizofrene symptomen: *Verstiegenheit, Verschrobenheit* en *Manieriertheit.* B. wil deze symptomen fenomenologisch onderzoeken als vertegenwoordigers van bepaalde vormen van het menselijk *In-der-Welt-sein* (in de zin van Heidegger), omdat hij meent dat een louter klinisch-psychiatrische beoordeling met deze symptomen niet klaar komt. Meteen worden deze mislukkingsvormen veel breder gezien dan als loutere ziekteverschijnselen en dus veel breder dan als enkel *symptomen,* maar uitdrukkelijk als algemene, immanente bedreigingen van het menselijk bestaan als zodanig. — De *Verstiegenheit* herinnert aan Ibsens bouwmeester Solness, die hoger steeg dan hij bouwen kon, of aan de bergbeklimmer, die, zich onvoldoende rekenschap gevend van het *geheel* der mogelijkheden, te hoog klimt en niet meer terug kan. Zo berust de *Verstiegenheit* op een disproportie, waardoor de mens door gemis aan inzicht in de werkelijke orde en rangorde der levenswaarden, ertoe komt om een *bepaalde waarde* zó te verabsoluteren dat meteen zijn hele situatie zich plotseling als vals en onhoudbaar laat ervaren, terwijl nochtans, juist door een grondig ontbreken van inzicht, een terugkeer of redding uit deze hopeloze situatie onmogelijk wordt. — Ook in de *Verschrobenheit - Verschrobenheit heisst auf holländisch „gewrongenheid"* — loopt het vast, maar hier omdat, in een of andere zin, iets *scheef* zit. Kenmerkend voor de handelwijze van de *Verschrobene* is dat zij zich gedeeltelijk voegt naar de gang en de bestaande verhoudingen van de vertrouwde wereld van mensen en dingen, maar binnen deze aangepastheid opeens in scheefheid omslaat. Daarbij komt nog dat wat hier voor het oog van de normale mens als een grens en een omslaan verschijnt, voor de *Verschrobene* zelf een logische consequentie is. Duidelijk wordt dit b.v. in het geval van de man, die zijn ongeneeslijk zieke dochter met Kerstmis een doodskist ten geschenke geeft, omdat dit practisch het enige is waar ze nog iets aan zal hebben. — De *Manieriertheit* tenslotte is een fenomeen dat zowel uit de gewone omgang als uit de kunst en de literatuur veel beter bekend is. Zij is een specifieke vorm van *oneigenheid,* van een „niet-zichzelf-zijn-kunnen". Zij is een vervallen in de bodemloosheid van het (Heideggerse) *Man,* met deze verdere bizonderheid dat „das Dasein als manieriertes nicht der Bodenlosigkeit des Man schlechthin verfällt, sondern in ihr ‚krampfhaft' einen 'Boden' sucht, auf dem es stehen und an dem es Halt finden zu können sich 'vermisst' ". — Eens te meer blijkt uit dit werk hoezeer B. onder de invloed staat van Heideggers filosofie, vooral van zijn „auch für die Psychiatrie als Wissenschaft unentbehrlich gewordenes Werk *Sein und Zeit*". Dat deze invloed uitzonderlijk vruchtbaar is geweest in B.'s Daseinsanalyse, hiervan getuigt ook weer deze uiterst rijke en belangwekkende studie. Wel kan de vraag gesteld worden of B. door al te geredelijk de psychische feiten in het licht van Heideggers categorieën te zien, zijn autonomie als psycholoog nog wel helemaal weet te vrijwaren en of hij zich anderzijds niet te zeer bindt aan sommige aspecten van Heideggers filosofie, waarvan men niet zo zeker is dat ze een voldoende universaliteit en bestendige waarde bezitten om zo verregaande, als dit bij B. het geval dreigt te worden, een soort a-priori-stellingname te determineren voor de „Psychiatrie als Wissenschaft".

L. Vander Kerken.

Joseph DE FINANCE, *Existence et liberté,* Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S., *(Problèmes et doctrines,* IX), Paris, Emmanuel Vitte, 1955, 14.5 x 23, 392 blz.

Het is een zeer vruchtbare wijze om te filosoferen wanneer men van uit de behandeling van één bizonder probleem de gehele filosofie weet te belichten. Daarmee hebben we gezegd dat deze studie van „vrijheid en existentie" geen monografie is doch het probleem der menselijke vrijheid ziet in het kader der algemene metafysica: J. De Finance confronteert op organische wijze de menselijke vrijheid met haar goddelijk archetype, en onderzoekt evenzeer het wezen van de scheppende vrijheid Gods als de voorwaarden van de menselijke

bevrijding. Het boek steekt vol degelijkheid en structuur, en versmaadt naast de kritisch-gestrenge redenering ook de doordringende existentialistische flitsen niet. Als uitgangspunt dient de moderne problematiek van essentie en existentie met aan de ene kant het existentialistisch besterven van het object, aan de andere zijde het essentialistisch afsterven van het subject. Zeer goed op de hoogte van de historische ontwikkeling der filosofie laat S. subject en object, essentie en existentie communiëren in de analogische eenheid van de zijnsakt, en schetst op meesterlijke wijze de structuur van de menselijke persoon als vrij geestelijk existerend. Op dit gebied echter gebruikt De Finance een spreekwijze die enigszins dubbelzinnig blijft, wanneer hij de reflexie voorstelt als een „terugkeer van het subject op zich zelf". Wie objectivistisch denkt zal o.i. in deze nochtans klassieke uitdrukking moeilijk de „vehementia essendi" weervinden die de auteur zelf in het tot zijnsdiepte doorgedachte subject-objectverband wist te duiden. Dit neemt echter niets weg van de volmaaktheid van het werk.

A. Poncelet.

Max SCHELER, *Gesammelte Werke*, III, *Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze*, Vierte durchgesehene Auflage, Bern, A. Francke, 1955, 16 x 24, 450 blz., ing. 22.— Zw. frs., geb. 26.50 Zw. frs.

Na „Der Formalismus in der Ethik" en „Vom Ewigen im Menschen" verschijnt thans als derde band van de „Gesammelte Werke" van Max Scheler „Vom Umsturz der Werte". In deze vierde uitgave werd de onderlinge volgorde der verschillende opstellen gedeeltelijk gewijzigd. Het opstel „Zum Sinn der Frauenbewegung" sluit onmiddellijk aan bij „Zur Idee der Menschen", aangezien de probleemstelling in beide heel wat verwantschap vertoont. Het opstel „Die Psychologie der Rentenhysterie" sluit onmiddellijk aan bij „Die Idole der Selbsterkenntnis" aangezien de schrijver hierin meermalen naar het eerstgenoemd artikel verwijst. In een na-woord deelt de uitgeefster nuttige inlichtingen mede over de chronologie der verschillende artikels en de tijdschriften waarin ze verschenen. Aangezien de manuskripten verloren zijn gegaan, heeft de uitgeefster zich tot taak gesteld de oorspronkelijke tekst der tijdschriftartikelen of van de eerste uitgave van 1915 zo getrouw mogelijk weer te geven. Een uitgebreid zaken- en personenregister vermeerdert in aanzienlijke mate de bruikbaarheid van het werk.

Met de tijdsafstand worden Schelers hoedanigheden en schaduwzijden steeds duidelijker. Ofschoon in de meeste artikelen afzonderlijke kultuurfenomenen worden beschreven of problemen uit de individuele en sociale ethiek worden behandeld, uit het werk in zijn geheel komen toch de hoofdlijnen van een kultuurfilosofie en ethiek te voorschijn die blijvende waarde bezitten. Scheler had een oorspronkelijke visie op de mens en zijn kultuur: steeds stelt hij de geestelijke waarde van de persoon in het licht, verdedigt de ethiek tegen elke subjectivistische misvatting en onderstreept de wezenlijke eenheid der mensen in een liefdegemeenschap. Na hem zoeken we te vergeefs naar een zo groots opgezette kultuurfilosofie en een echt spiritualistische en open visie op de problemen uit de ethiek. Zijn voorliefde of antipathie kleuren nochtans wel eens zijn filosofische uiteenzettingen. Zo b.v. wordt hij door zijn afkeer voor alle „gelijkschakeling" verhinderd, de positieve waarden van onze moderne democratie te ontdekken, en zijn wat te voortvarende sympathie voor het Christendom doet hem reeds een al te natuurlijke, filosofische verklaring vinden van de christelijke, bovennatuurlijke voorliefde voor zwakken en armen; een filosofische verklaring welke hem er toe noopt de evangelist Sint Lukas van ressentiment te beschuldigen (p. 84). Hier werd Scheler het slachtoffer van zijn al te schitterende gaven, die hem juist in staat stelden, zo diep en met zoveel sympathie te schouwen in het rijk der waarden.

Fr. Vandenbussche.

Karl JASPERS, *Existenzphilosophie, drei Vorlesungen gehalten am freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M.*, September 1937, 2. Auflage, vermehrt um ein Nachwort, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1956, 15.5 x 22, VI + 90 blz., DM 9.80.

De laatste colleges welke Karl Jaspers in 1937 hield, toen hij reeds van zijn leeropdracht ontslagen was („weil meine Frau Jüdin ist, nicht wegen meiner unbekannten politischen Gesinnung oder wegen meiner nicht interessierenden Philosophie"), waren reeds lang onvindbaar. Hoewel de meeste gedachten welke zij bevatten in het omvangrijke boek *Von der Wahrheit* voorkomen (Jaspers zelf ontleende de stof voor deze voordrachten aan het manuskript van dit werk), is een herdruk toch gerechtvaardigd, „wegen des Sinns von 'Existenz' in der Situation, der diese Vorlesungen entsprungen sind...... nach dem Existenz für den Augenblick das kennzeichnende Wort der Philosophie wurde, sie selber aber nur eine Gestalt der einen uralten Philosophie sei." In deze colleges gaf Jaspers wat hij zonder gevaar kon zeggen: „nur Philosophie". „Was vom Umgreifenden, von der Wahrheit, von der Wirklichkeit gesagt wird, besteht ohne jene Not, in der es gedacht wurde."

H. Geurtsen.

G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion,* Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, *(Neue Theologische Grundrisse),* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956, 15 x 23. XII + 808 blz., geb. DM 39.—, ing. DM 35.—.

Deze nieuwe uitgave van de „Phänomenologie der Religion", het in 1933 verschenen hoofdwerk van Prof. van der Leeuw, is eigenlijk geen nieuw boek, al wordt dit in de inleiding gesuggereerd. De tekst zelf van de eerste uitgave werd nergens omgewerkt; er werden slechts twee hoofdstukjes (*Das innere Leben* en *Die christliche Konfessionen*) ingelast evenals een groot aantal aanvullende paragrafen. Tevens werden de bibliografische gegevens bijgehouden. Al deze verrijkingen zijn practisch overgenomen uit de Franse vertaling (1948), die door de auteur zelf was aangevuld (de Engelse uitgave van 1938 was een letterlijke vertaling van de oorspronkelijke Duitse tekst).

De opzet van het werk bleef dus totaal ongewijzigd. Bij zijn fenomenologische beschrijving gaat de auteur uit van de belevenis van de „macht" (mana). Doch dit uitgangspunt mag, in zijn visie, niet aangezien worden als een tijdelijk begin of een oer-oorsprong. De vraag naar de oorsprongen kan de fenomenologie niet stellen: ze zoekt echter naar het „verstaan" van de samenhang tussen de verschillende structuren van het religieuze. Daardoor ziet de fenomenologie bewust af van het onderkennen van het transcendente als dusdanig (dit punt behoort volgens van der Leeuw uitsluitend tot de theologie) en kan zij dank zij haar epochè alle verschijnselen als gelijkwaardig begrijpen. Meteen echter wordt ieder uiteindelijk oordeel over de authenticiteit der belevenissen onmogelijk en ontzegt men zich ieder criterium ten opzichte van de bronnen. Zo is het opvallend dat bij de bespreking en de beschrijving van de mystiek als „katholieke bronnen" bijna uitsluitend worden aangevoerd Mme Guyon en Tauler, inzover deze laatste tegenover de „gehemmte Mystik der Kirche" een „ungehemmter" mysticus zou zijn! Zo is het ook betekenisvol dat bij de beoordeling van Schmidts werk zijn systematisatie wordt afgewezen aan de hand van een negental „Beispiele" uit de meest uiteenlopende culturen, die in de ogen van de fenomenoloog van der Leeuw een afdoende weerlegging zijn van Schmidts „Ansichten, die typisch rationalistisch und, leider, allzusehr römisch-katholisch sind".

Het is begrijpelijk dat van der Leeuw overwegend voortbouwt op protestantse studies en dat zijn opvatting der fenomenologische epochè blijkbaar steunt op het protestantse inzicht van de verticale incidentie van de openbaring in het horizontale vlak van het menselijke. Doch dit alles wijst uit hoe de hier gegeven beschrijvingen onvolledig blijven en soms een dringende aanvulling nodig maken. Wie echter dit boek critisch weet te lezen en de fenomenologische instelling van de auteur in haar juiste draagwijdte vat, zal uit dit overigens ongeëvenaarde en zeer onderhoudend geschreven werk, heel wat kunnen leren.

R. Hostie.

Antony FLEW & Alasdair MACINTYRE. *New Essays in Philosophical Theology. (The Library of Philosophy and Theology),* London, SCM Press, 1955, 14 x 23, XII + 274 blz., geb. 21/.

In dit boek werden van zestien filosofen uit het Britse Commonwealth twee en twintig bijdragen verzameld, waarvan de meeste reeds vroeger in verschillende Engelse tijdschriften verschenen. Deze filosofen, voor ongeveer de helft gelovigen (anglikanen) en voor de helft agnostieken, hebben allen belangstelling voor het „logisch positivisme" in de lijn van de Kring van Wenen, dat in Engeland zeer op de voorgrond is getreden, en anderzijds voor de wijze, waarop de theologische problemen, inzonderheid het bestaan van God en de analogische kennis, al dan niet met de methode van het logisch positivisme zijn overeen te brengen.

De ongelovigen, die hier aan het woord komen, beweren, dat al wat door de mens over God kan worden gezegd, „nonsensical" is. Immers logische en spraakkundige uitspraken zijn ofwel logische tautologieën, ofwel proposities over vaststelbare en verifieerbare feiten. De eerste proposities zijn noodzakelijk, de tweede contingent. De propositie „God bestaat", waardoor wil gezegd worden, dat God het noodzakelijk bestaand Wezen is, verenigt de contradictorische eigenschappen van de logische tautologie en van de feitelijke vaststelling. Zij heeft bijgevolg geen logische betekenis en zondigt tegen de geldende grammatica. De gelovigen onder de filosofen, die in dit boek van repliek dienen, trachten niet, een verantwoorde theorie van de metafysische ontologie op te bouwen. Evenmin als de protestanten in het algemeen kennen zij in de godsdienstfilosofie aan de redelijke argumenten enige waarde toe. Als waarborg voor de echtheid van de uitspraken over God verwijzen ze onmiddellijk naar de religieuze ervaring, waarvan de formulering aan de methode van het logisch positivisme ontsnapt. De theologische proposities kan men gerust „nonsensical" noemen, nl. van het beperkte logisch standpunt uit. Voor D. M. Mac KINNON b.v. heeft het begrip „schepping" geen enkele zin tenzij in de mysterieuze contekst van Christus'

persoonlijkheid „in quo omnia creata sunt". Wat de schrijvers van de Brief aan de Kolossers en van de Evangeliën er toe bracht, deze bewoordingen te wagen, was eerder het raadsel van „een geleefd leven en een gestorven dood" dan een verstandelijk verklaarbare uitspraak (p. 183).

Dit boek beweegt zich dus tussen de beide uitersten van het agnosticisme en het fideïsme. Elke reële metafysiek van het transcendente wordt a priori afgewezen (een medewerker spreekt over „the madness of metaphysics": p. 150): redeneren kan men alleen binnen en over het eindige; al het overige is slechte logica en foutieve spraakleer. Soms wordt er wel een argument aangesneden, dat naar een argumentatie betreffende het absolute zou kunnen leiden, maar alleen reeds het opdagen in het verre verschiet van een metafysica van het transcendente lijkt deze denkers verdacht, en ze keren onmiddellijk terug naar hun gemeenschappelijke agnostische stellingen.

F. De Raedemaeker.

H. FRANKFORT, H. A. FRANKFORT, John WILSON, Thorkild JACOBSEN, *Frühlicht des Geistes, Wandlungen des Weltbildes in alten Orient, (Urban Bücher,* 9), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954, 11.5 x 19, 288 blz., DM 3.60.

H. en H. A. Frankfort geven in de inleiding een uiteenzetting over de mythe in het leven der primitieven, welke op blz. 15 kort wordt samengevat als volgt: De mythe is een vorm van poëzie, die inzover de poëzie weer overstijgt als zij waarheid uitspreekt; een vorm van nadenken, die het pure nadenken overtreft omdat zij de waarheid niet slechts verkondigt, maar ook wil realiseren; een vorm van ritueel handelen en ritueel zich gedragen, die haar doel niet in het handelen zelf vindt, maar tegelijk een poëtische vorm van waarheid moet verkondigen en realiseren. J. Wilson spreekt in een volgend hoofdstuk over het mythische leven der Egyptenaren, terwijl Th. Jacobsen hetzelfde thema voor Mesopotamië behandelt. Aan het einde komen beide eerste auteurs weer terug om aan te tonen hoe de mythe gedeeltelijk in Israël wordt overwonnen en geheel in Griekenland.

In een Voorwoord hebben deze schrijvers zich verdedigd tegen de aanklacht van rationalisme of een identificatie van godsdienst en bijgeloof, die wellicht n.a.v. de oorspronkelijke Amerikaanse editie was geuit. De moeilijkheid blijft, dat ze toch in hun tekst spreken over een volledige autonomie van het denken in Griekenland. Van de andere kant berust volgens hen het speculatieve denken op hypothesen. Maar afgezien van deze wijsgerige en theologische onhelderheid is dit werk een waardevolle bijdrage tot het verstaan van de gang van mythe naar logos.

J. N.

Ernst BENZ, *Adam, der Mythus vom Urmenschen, (Dokumente religiöser Erfahrungen),* München-Planegg, Otto-Wilhelm-Barth-Verlag, 1955, 11.5 x 18.5, 328 blz., geb. DM 14.50.

Dit zeer zorgvuldig uitgegeven boekje bevat naast de interessante inleidingen door Professor E. Benz een bloemlezing van teksten uit Leone EBREO, Jacob BOEHME, John PORDAGE, Jane LEADE, Johan Georg GICHTEL en andere theosophen over de androgyne oermens. Het was wel de bedoeling van Prof. E. Benz hiermede naar de zin van deze mythologische voorstelling te zoeken en aan te tonen hoe door een ganse theosophische traditie heen de androgynie, als eenheid van de mens met de goddelijke Sophia, aan de grond ligt van de voorstellingswereld ener religieuze mystiek en dat nog wel vanaf zeer vroege tijden tot nu. „De androgyne gansheid wordt symbool van de oorspronkelijke volkomenheid, schoonheid en macht van de Geest-mens en tegelijkertijd model van zijn toekomstige heerlijkheid" (p. 15). Heeft Benz echter gelijk als hij schrijft dat de metaphysiek van het avondland bijna een ononderbroken en nooit voltooid pogen is tot logisch-begrippelijke uitleg van oorspronkelijke mythen, waarin de mensheid het wezen van de menselijke Existentie oerbeeldelijk bevroed heeft? (p. 27). Is deze metaphysiek, ook al zoekt zij soms haar vertrekpunt min of meer expliciet in de mythe, ook niet eerst en vooral naast de mythe en zoals de mythe een benadering van een transcendente werkelijkheid, die zij slechts onbeholpen kan uitdrukken? En in het geval der androgynie: is men niet te vlug geweest om, wegens het verhaal van Platoon en de Joodse Kaballa, deze overlevering te rangschikken als authentieke expressie van een echte archetypus? Hoevele gnostische voorstellingen zijn niet gewoonweg afwijkende interpretaties van de authentische Bijbelverhalen, producten van een breidelloze en in vele gevallen ook oppervlakkige fantasie? En als zij werkelijk „Mythos" geworden zijn in praegnante zin, in welke mate zijn zij dan slechts loutere symbolen van eeuwige aspiraties der mensheid of expressie van de „philosophia perennis"?

H. Somers.

Michael LANDMANN, *Das Zeitalter als Schicksal, (Philosophische Forschungen,* herausg. von Karl JASPERS, 7), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1956, 16 x 23, X + 104 blz., ing. 12.50 Zw. frs.

De geschiedkundige wetenschap blijft nog steeds te veel gebonden aan begrippen als staat, volk en cultuur, meent de auteur. De enige bruikbare categorie van het historisch denken is de „Epoche". Deze wordt gedefinieerd als „ein Zeitabschnitt, der durch einen einheitlichen Stil charakterisiert ist". Men zou daarom ook eerder van een „Stilepoche" dan van een „zeitliche Epoche" moeten spreken. Eénzelfde *Epoche* begint of eindigt niet overal op hetzelfde tijdsmoment. De auteur is nagegaan, hoe deze idee van de *Epoche* geleidelijk binnen de ontwikkeling der geschiedenisopvatting ontstaan is en tracht dan verder deze idee als meer concreet aanwendbare categorie te verduidelijken. Vanzelfsprekend komt hierbij de verhouding van de grote historische figuren tot de heersende tijdgeest ter sprake, waarbij zeer sterk het belang van deze laatste wordt beklemtoond. Intussen schrikt men wel een beetje bij de bewering dat de existentiefilosofie het met de historiciteit van de mens nog niet ernstig genoeg gemeend heeft, daar zij nog altijd vasthoudt aan *iets* dat *in* de geschiedenis staat: „Der Mensch... hat überhaupt keinen übergeschichtlichen Kern". Maar op die manier wordt de geschiedenis niets anders meer dan een geschiedenis van een geschiedenis, waarbij men zich afvragen kan, *wat* er eigenlijk nog in die geschiedenis gebeurt.

L. Vander Kerken.

Dr. Fritz von Hippel, *Die Perversion von Rechtsordnungen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955, 15 x 22.5, XVI + 213 blz., geb. DM 15.80, ing. DM 12.40.

Een studie over de zelfkant van het recht, zou men dit boek kunnen noemen. Hiermede wordt dan niet zozeer bedoeld, dat het recht uiteraard aan de overtreding der rechtsonwilligen blootgesteld staat, maar wel dat het recht als zodanig te allen tijde in onrecht verkeren kan en dit onrecht tot geldende (rechts)regel kan verheven worden. De auteur beschrijft de verscheiden vormen waaronder deze rechtsverwording zich voltrekken kan. De in meerdere landen heersende sociale toestanden en de meest recente politieke geschiedenis hebben hem feiten genoeg aan de hand gedaan om deze beschrijving een aanschouwelijkheid te verlenen welke niets te wensen overlaat. Op een even concrete wijze is de auteur de gronden nagegaan waarin de rechtsverwording haar oorsprong vindt, alsmede de middelen welke doorgaans aangewend worden om de rechtverkering een schijn van recht te bezorgen en haar tot een geperverteerd rechtssysteem te ontwikkelen. Bij dit alles wordt eens te meer de fragiliteit in het licht gesteld van een recht en een rechtsgezindheid die zich zonder morele grondslag in stand proberen te houden. De verdienste van de auteur is o.m. dat hij het omslaan van recht in onrecht als een blijvende en *intrinsieke* bedreiging van het menselijk recht heeft gezien en hierdoor een poging aangewend heeft om de rechtsverwording tot een constitutief element van de rechtswetenschap te maken.

L. Vander Kerken.

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

Ludwig Binswanger, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Bern, A. Francke Verlag, 1956, 13 x 20.5, 120 blz., ing. 7.90 Zw. frs.

Deze Erinnerungen zijn uiterst belangwekkend en wel om meerdere redenen. Vooreerst komen ze van één der grootste therapeuten die weliswaar zijn eigen weg ging doch immer met Freud bevriend bleef, wiens leerling hij zich bleef noemen. Verder beperken ze zich tot een commentaar op een briefwisseling die dertig jaar lang werd volgehouden, zodat men er in het kort de hele evolutie van Freud in meemaakt. Tenslotte geven ze ons een inzicht in de groei en in de zin van Binswangers eigen zoeken naar de filosofische fundering van de psychoanalyse in het bijzonder en van de psychotherapie in het algemeen. Alhoewel dit korte boekje nooit een grondige studie als de Freud-biografie van Jones in de schaduw kan stellen, toch brengt het op vele punten door rake notaties en sprekende feiten een verheldering in of een correctief op de gangbare opvattingen aangaande Freud.

R. Hostie.

Entfaltung der Psychoanalyse. Das Wirken Sigmund Freuds in die Gegenwart, herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1956, 16 x 23, 276 blz., ingen. DM 16.50.

Het jaar 1956 werd voor alle dieptepsychologen een gelegenheid om zich te bezinnen over Freuds werk, invloed en betekenis. In de onderhavige bundel zijn vijftien opstellen samengebracht die alle bijzondere en soms erg uiteenlopende aspecten belichten met echter eenzelfde bedoeling: na te gaan in hoever Freuds oorspronkelijke inzichten na jarenlange ervaring zich hebben ontwikkeld. Naast meer theoretische beschouwingen over „Ich-psychologie", „Ueberich", „Identität" enz., treffen enkele buitengewoon belangwekkende practische studies. Een zeer interessante studie over de „Gegenübertragung" moet hierbij vooral worden aangestipt. Doch de boeiendste bijdrage werd ongetwijfeld geleverd door de

bekende pedagoog en kinderpsycholoog, Dr. Hans ZULLIGER. In een helder en spannend betoog beschrijft hij een geval van „Blitz-Heilung". Daarbij beperkt hij zich niet ertoe het geval accuraat weer te geven; hij weet haarfijn de verschillende onbewuste elementen te ontleden die zowel bij hem zelf als bij de patiënt speelden en het mogelijk maakten dat een kort samentreffen een definitieve genezing bracht. Deze studie alleen reeds maakt het boek waardevol.

R. Hostie.

H. L. PHILP, *Freud and religious belief*, London, Rockliff, 1956, 14 x 22, 140 blz., geb. 18/.

Deze studie getuigt van een echte waardering voor het dieptepsychologische werk van Freud maar kant zich openlijk tegen de vele extrapolaties van de Weense meester op godsdienstig gebied. De behandeling van het gekozen thema valt echter vrij mager uit, al ontleedt de auteur scherp en raak Freuds stellingen in zijn opeenvolgende werken gewijd aan de religieuze problematiek, vooral *Totem und Tabu, Moses und der Monotheismus* en *Die Zukunft einer Illusion*. Tegenover Freuds posities stelt hij duidelijk het radikaal afwijzend antwoord dat de meeste wetenschappen in hun huidige ontwikkeling brengen. Daar hij zich daarbij moet beroepen op de psychologie, de ethnologie, de exegese, de theologie enz. beperkt hij zich ertoe het antwoord te brengen dat hem zelf werd gegeven door bevoegde autoriteiten op al deze terreinen. Daardoor echter is hij verhinderd hun antwoord terug te plaatsen in zijn kader en het grondig te staven. De kritiek door Philp uitgebracht op Freud is ongetwijfeld juist en gegrond, maar de lezer die de betreffende rechtvaardiging niet kan controleren zal onwennig staan tegenover dit betoog omdat hij zich moet verlaten op affirmaties waarvan hij de grond niet vat. Toch blijft dit werk een verdienstelijk exposé van Freuds opvattingen over de godsdienst: als kategorische afwijzing van die misvattingen heeft het zin, omdat het meteen aantoont dat deze extrapolaties veeleer aan Freuds eigen verstokt agnosticisme dan aan zijn werkelijke dieptepsychologische ontdekkingen te wijten zijn.

R. Hostie.

C. G. JUNG, *The Collected Works, 5, Symbols of Transformation, (Bollingen Series, XX)*, Translated by R. F. C. HULL, New York, The Pantheon Books, 1956, 15.5 x 23.5, XXX + 567 blz., geb. $ 5.—.

Na een tweejarige onderbreking hervatten de Pantheon Books de uitgave van Jungs Collected Works in Engelse vertaling door de publicatie van het lijvige boekdeel: Symbols of Transformation. Dit boek verscheen reeds in 1912. Het was een compendium van Jungs theoretische inzichten en praktische werkwijzen die nogal sterk indruisten tegen Freuds meningen. Het resultaat kon niet uitblijven: Freud keerde Jung definitief de rug toe. Hoe rijk echter de inhoud van dit boek is, blijkt uit het feit dat Jung de veertig volgende jaren zal besteden aan het uitdiepen en uitwerken van de daarin neergelegde visies. In 1952 oordeelde hij het nodig zijn werk van 1912 grondig te herzien. Het is deze laatste versie die hier voor het eerst in het Engels werd vertaald, op een buitengewoon geslaagde manier. In plaats echter van de 300 illustraties die in de Duitse uitgave in de tekst zelf waren opgenomen, werden slechts een honderdtal reproducties bewaard die in het midden van het boek werden ingeschoven. Deze oplossing heeft het voordeel het boek meer hanteerbaar te maken doch vermindert anderzijds de „illustratieve" bewijskracht van het aangevoerde materiaal. Toch brengt de Engelse vertaling een aanwinst. Immers Jungs werk is een „amplificatie" (d.w.z. een uitdiepende studie aan de hand van vergelijkend materiaal) van een tweetal spontane gedichten en een droombeeld door een zekere Miss Miller medegedeeld aan Flournoy. Het volledige commentaar van Miss Miller zelf werd in appendix opgenomen. Zo kan men nu vrij gemakkelijk kennis nemen van het geval waarrond heel Jungs boek is opgebouwd. Dit is vooral belangrijk omdat dit werk ongetwijfeld Jungs bijzonderste boek zal blijven. De uitgave is tot in de details uiterst verzorgd, maar ze kon, dank zij de steun van de Bollingen Foundation, relatief goedkoop op de markt worden gebracht.

R. Hostie.

G. C. JUNG, *L'énergétique psychique*, Préface et traduction de Yves LE LAY, Genève, Librairie de l'Université Georg et Cie, 1956, 14.5 x 23, 255 blz.

Eens te meer bezorgt Dr. CAHEN een nieuw boekdeel van Jungs werken in Franse vertaling. Het bestaat hoofdzakelijk uit twee grote essays, aangevuld door enkele teksten. Het eerste essay is van theoretische aard: Jung publiceerde het in 1929 voor het eerst om zijn „energetische opvatting van de psychische energie" in het licht te stellen. Het tweede (de vertaling van Jungs proefschrift uit 1902) is veeleer de beschrijving van een „observatie" door Jung gemaakt in zijn studententijd. Het beschrijft overvloedig de trance-toestanden

van een meisje met medium-aanleg. Dit tweede essay is erg belangwekkend omdat men reeds hierin voorvoelt hoezeer de medicus Jung aangetrokken wordt door de psychologische en vooral irrationele aspekten van het zieleleven. Daarom vinden wij het ook wel jammer dat de chronologie der werken niet duidelijker is aangegeven. Bij Jung toch, evenals bij Freud, is de geleidelijke ontwikkeling van de inzichten zeer goed naspeurbaar; door de hier gebezigde volgorde moeten sommige bemerkingen uit het tweede essay wel erg ontoereikend of ongelijk schijnen. De vertaling is wel verzorgd, al blijft ze dikwijls verre beneden het origineel. Het is echter zeer verheugend dat door deze keurig uitgegeven vertalingen de soms wel wonderlijke maar toch vruchtbare inzichten van Jung ook bij het Franse publiek ingang zullen kunnen vinden.

R. Hostie.

Lewis Way, *Alfred Adler, An Introduction to His Psychology, (Pelican Psychology Series,* A 366), London, Penguin Books, 1956, 11 x 18, 252 blz., ing. 3/.

De „Pelican Psychology Series" is in dit boek een mooie studie rijker geworden. In een eerste hoofdstuk geeft ons de auteur een zeer mooie levensschets van Adler, wiens persoon al te weinig bekend is. Daarna gaat hij over naar een duidelijke en onderhoudende uiteenzetting van Adlers leer en systeem, toegelicht met sprekende voorbeelden. Alhoewel de auteur geen kritiek uitbrengt op Adler, toch is zijn uiteenzetting objectief en nuchter. Daarom zal ieder lezer die enigszins geschoold is, aanvoelen hoe juist vele inzichten van Adler zijn, doch tevens merken hoe alles tot één zelfde fundamenteel inzicht wordt herleid: nl. tot de geldingsdrang. Waar die drang werkelijk in het spel is, zijn de analyses van Adler zeer penetrant, daarbuiten echter voelt men het geforceerde van een herleiding die dodelijk eentonig wordt.

R. Hostie.

F. Minkowska, *Le Rorschach, A la recherche du monde des formes, (Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française),* Paris-Brugge, 1956, 16 x 24, 296 blz., ing. 240 B. frs.

Dit posthume werk van de bekende psychologe, bestemd voor de specialisten der Rorschach-techniek, bevat een negental studies die vooral gecentreerd zijn om de tegenstelling van het schizoïede en epileptoïede type. De synthetische kenmerken: „Scheiding" en „Verband" in de psyche werden door haar ontdekt in de respectieve vormtaal der protocollen. Zij wist de aperceptie der werkelijkheid van deze beide typen tegenover elkaar af te grenzen en hun psychische structuur te benaderen door de analyse der taalexpressie van de subjecten te stellen in de context van hun gehele persoonlijkheid. Haar methode der volledig-menselijke observatie leidt haar tot bv. een hoofdstuk over het „klimaat" der verschillende platen, dat getuigt van een bizonder goed inzicht in de mogelijkheden van de Rorschach-test. De inleiding tot dit boek door E. Minkowski, geeft een beeld van het leven en werk van de auteur als een zeer persoonlijke en toch trouwe bijdrage aan de ontwikkeling der Rorschach-techniek en de psychiatrie in het algemeen. Haar verdienste ligt vooral in het verfijnen van het qualitatieve onderzoek der protokollen, vooral dan in de analyse van houding en taal van het subject. Speciaal zal het de theologen interesseren dat terloops in dit boek het schizoïed-rationalistische type onderscheiden wordt van het epileptoïed-religieuze type, en tevens dat het de bedoeling was van Rorschach-zelf vanuit deze test de experimentele analyse der levensbeschouwelijke perceptie der werkelijkheid te wagen.

H. Somers.

Gegenwartsfragen der Psychiatrie für Ärzte, Erzieher und Seelsorger, hersg. von Werner Schöllgen und Hermand Dobbelstein, Freiburg, Herder, 1956, 14.5 x 23, XII + 311 blz., DM 19.50.

De „Gegenwartsfragen", door Schöllgen en Dobbelstein uitgegeven, zijn door bekwame vakmensen geschreven. Prof. Laubenthal spreekt over de diverse patiënten, die men in een neurologisch-psychiatrische kliniek aantreft, over zelfmoord, verslaving, hersenletsels, en over de Duitse wetgeving t.a.v. geesteszieken; zijn bijdrage is niet alleen de langste maar o.i. ook de best geslaagde. Prof. Schmitz en Dr. Schmitz leverden twee korte bijdragen over afwijkende jeugd mede in verband met de rechtspraak. Bijzonder leerzaam voor de niet-vakman is het artikel van Prof. Röttgen over de neurochirurg en zijn werkterrein. Nuttige wenken voor de zielzorg leest men in het artikel van Graf, die zelf vroeger de geestelijke verzorging van een psychiatrische kliniek waarnam. Tenslotte geeft Dobbelstein een overzicht uit de praktijk van een zenuwarts; hier verneemt de lezer vooral het een en ander over psychopathen en neurotisch gestoorden. Het geheel is goed afgestemd op de lezerskring, waarvoor het bestemd is: huisartsen, opvoeders en zielzorgers. Dit kan men helaas niet zeggen van de inleiding, die Schöllgen schreef onder de titel „Die Ontologie

der Medezin als Rahmen für die Arbeit des Psychiaters": een zwaarwichtig betoog van 76 blz. lengte, waarin van alles ter sprake komt maar weinig zaaks geboden wordt.

A. van Kol.

Paul CHAUCHARD, *Les mécanismes cérébraux de la prise de conscience, Neuropsychologie, psychanalyse et psychologie animale*, Paris, Masson et Cie, 1956, 14.7 x 22.5, 240 blz., ing. 1.300 Fr. frs.

P. Chauchard heeft in dit werk de huidige stand samengevat van het onderzoek naar het neurologische aspect van het menselijk bewustzijn. — Na een algemene uiteenzetting over de Pavloviaanse neurodynamica (reflexen, chronaxiën, spatio-temporele patterns), de nerveuze autoregulatie en de physiologie van de gedragingen ontwikkelt hij zijn eigen theorie der bewustwording. Vanuit de notie van neuro-bewustzijn maakt hij de kritiek van het Freudiaanse schema (Ueber-Ich en Es), terwijl de notie van bio-bewustzijn hem toelaat de vergelijking in te stellen met het dierlijk bewustzijn, om tenslotte vanuit de neuropsychologie van het spraakvermogen het mecanisme van het menselijk bewustworden te ontdekken. In zijn laatste deel bespreekt hij de physiopathologie van het bewustzijn, de psychosomatische eenheid, de graden van bewustzijnsverlaging en de neurophysiologische therapeutiek. Interessant is in dit boek evenzeer de uiteenzetting der neurologische feiten als de interpretatie die de auteur eraan schenkt en die getrouw verschillende zijden van het huidige Franse denken weerspiegelen: geïnspireerd door Teilhard de Chardin beschrijft de auteur de neurologische evolutie der levende wezens als de ontplooiing van het bio-bewustzijn, met Hesnard tracht hij de grondregels af te leiden van een „biologische moraal" en met J. Lhermitte ziet hij het lichaams-Imago als het neurologische schema van het Ik: in dit alles lag de bedoeling van de auteur te zoeken naar een verzoening van het wetenschappelijk materialisme met de spiritualistische tendenzen en het geloof: „Rien n'est plus urgent que de montrer aux croyants et aux incroyants qui se pensent divisés par le problème moral que la morale est *une* et qu'elle se fonde sur ce qu'est l'homme et sa formation et à ce plan croyants et incroyants doivent être d'accord car il s'agit du domaine scientifique" (p. 227). „Rien n'opposera plus croyants et incroyants, librement dévoués à l'organisation de la cité humaine qui sera pour le croyant la cité de Dieu, but suprême identique „d'un univers chargé d'amour dans son évolution" (Teilhard de Chardin) qui se remet entre les libres mains de l'homme" (p. 234). — Daar de auteur geen metaphysicus of theoloog is van beroep, moeten we hem enkele onnauwkeurigheden in denken en expressie vergeven als de volgende: „Dieu en tant qu'immanent n'étant pas distinct de la créature bien qu'en tant que transcendant il la dépasse infiniment" (p. 233) en b.v. een gebruik van de term metaphysica, dat bewijst hoe dit vak veel van zijn vroeger aanzien verloren heeft bij ernstige wetenschapsmensen. Niettegenstaande de reserves die een vaktheoloog of metaphysicus moet maken, is dit boek toch werkelijk een ernstige poging om het wezen van het menselijk bewustzijn langs neurologische zijde te benaderen. Het feit alleen dat een neuroloog, die het „wetenschappelijk" materialisme belijdt, aan de beperkingen van zijn vak weet te ontsnappen en de moed heeft om zijn theorieën aan de werkelijkheid te testen, is opmerkenswaard.

H. Somers.

Heinz HAEFNER, *Schulderleben und Gewissen, Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie*, Stuttgart, Ernst Klett, 1956, 13 x 20.5, 182 blz., ing. DM 11.80.

De leider van het psychologisch laboratorium van de universiteitskliniek voor zenuwziekten in München, vergast ons hier op een zeer belangwekkende bezinning over de neurosenleer en de psychotherapie. Het moet dadelijk gezegd dat zijn boek bij het allerbeste hoort wat wij over het thema „schuldbeleven en psychotherapie" in de laatste jaren hebben gelezen. Bijzonder indrukwekkend is zijn betoog dat psychotherapie niet klaar komt met haar taak wanneer zij de symptomen heeft weten te verwijderen; ook nog niet wanneer zij de mens van zijn konflikten heeft bevrijd, sociaal heeft aangepast, of wanneer zij zijn schuldgevoelens heeft opgeheven. Haar weg is slechts ten einde wanneer zij de patiënt heeft geleerd zijn persoonlijke schuld te ontmoeten en hem heeft geconfronteerd met de bronnen van zijn diepe angst: de kennis van zijn schuld, de schijnbare nutteloosheid van zijn leven, zijn eenzaamheid en zijn schrik voor de eindigheid van zijn aardse bestaan. Aldus brengt zij hem vóór zijn verantwoordelijkheid, zijn geweten, zijn vrijheid en zijn geloof.

De grond van deze beschouwingen waren reeds te vinden bij M. Scheler. Doch deze eenvoudige uiteenzetting houdt rekening met de vele elementen die sindsdien tot verdieping van het onderwerp werden aangebracht door de existentiële philosophie, de psycho-analyse, de dieptepsychologie en de anthropologische psychologie. Men had gewenst dat de biblio-

graphische aanduidingen talrijker en uitvoeriger zouden geweest zijn. Voor theologen, en voor psychotherapeuten is het boekje van Haefner verrijkende lektuur. A. Snoeck.

Robert SCHOLL, *Das Gewissen des Kindes, Seine Entwicklung und Formung in normalen und in unvollständigen Familien,* Stuttgart, Hippokrates-Verlag, 1956, 13.5 x 20, 159 blz., gen. DM 8.20, geb. DM 10.80.

Sinds vele jaren is Dr. Scholl psychologisch adviseur bij opvoedingsmoeilijkheden. Aan de hand van zorgvuldig genoteerde observaties, zowel bij zijn eigen kinderen als bij de vele gevallen die hem werden voorgebracht, tracht hij de ontwikkeling van het geweten in de eerste jaren van het leven aan te tonen. Het eigenlijk geweten, dat zelfstandig over goed en kwaad in eigen gedrag oordeelt, komt tot ontwikkeling wanneer de groeiende persoonlijkheid van het kind, dat gedragen wordt in een harmonische affektieve verhouding met de ouders of plaatsvervangende opvoeders, de onvermijdelijke konflikten overwint. Uit alle hoofdstukken van dit werkje komt zeer duidelijk naar voor, wat ook door andere kenners reeds was benadrukt, dat de evenwichtige affektieve verhouding tot de ouders, en meer bepaald tot de moeder, doorslaggevend is voor de ontluiking van het gewetensleven. De auteur heeft geen wetenschappelijk traktaat geschreven over de vorming van het geweten. Op basis van zijn observaties, verstrekt hij, op levendige wijze, nuttige en weldoordachte wenken van paedagogische en sociologische aard. A. Snoeck.

Dr. Leonhard GILEN S.J., *Das Gewissen bei Jugendlichen.* Psychologische Untersuchung, Mit 8 Tabellen, Göttingen, Verlag für Psychologie, Dr. C. J. Hogrefe, 16 x 24, 110 blz., DM 9.50.

Schr. heeft op diverse scholen een enquête gehouden, bestaande uit vijf vragen over het geweten. In deze studie geeft hij conclusies op grond van de antwoorden van zeventienjarigen (in hoofdzaak katholieken). Deze betreffen vooral de cognitieve, dynamische en emotionele momenten van het geweten, alsmede de relatie tot waarden en gezindheden. Waar mogelijk is het materiaal statistisch bewerkt. Van 26 jongens en 34 meisjes zijn de antwoorden afgedrukt. Zij tonen aan hoe moeilijk de jeugd ook nog op deze leeftijd zich schriftelijk rekenschap geeft van intricate belevingen. De vragen maakten het de deelnemers overigens niet gemakkelijk. De waarde van deze studie lijkt ons daarom beperkt, maar als poging tot wetenschappelijke bestudering van het geweten der jeugd, een belangrijk doch moeilijk te benaderen thema, verdient zij toch de aandacht. H. Verbeek.

Martinus J. LANGEVELD, *Studien zur Anthropologie des Kindes (Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie,* 1), Tübingen, Max Niemeyer, 1956, 14.5 x 22, 137 blz., kart. DM 9.50.

M. Langeveld heeft met dit boek de aandacht willen vestigen op een richting der paedagogiek: de anthropologische, die het kind-zijn niet meer wil beschouwen als het „Ding-Object" van haar wetenschap, doch wel als een menselijke „situatie". Hiermede steunt Langeveld beslist de strekking der Existentie-analyse. In het eerste deel geeft de auteur zijn inzichten over de verhouding van de psychologie tot de opvoedkunde en de behoefte aan een synthetische paedagogische anthropologie. Het tweede deel bevat een schets der ontwikkelings-psychologie en de functie van het Ding in de Wereld van het kind. In het derde deel schetst hij de geschiedenis van de paedagogische inzichten. Het besef dat aanleiding gaf tot deze nieuwe oriëntatie, betoogt de auteur, is slechts gegroeid na heel wat „paedagogisch tasten"; het heeft de visie op het kind veranderd: kind-zijn beperkt zich niet tot het doormaken van een biologisch stadium, het is niet het-van-zelf-openbloeien van een natuurlijke ongereptheid, noch de „tabula rasa" van een rationalistisch autoritarisme, het is geen periode van polymorphe perversiteit, het is een menselijke situatie. Het is slechts laat dat de wetenschap de persoonlijkheid van het kind, of liever, het Kind zelf heeft ontdekt. Deze kindsheidperiode behoort voortaan als een integrerend deel opgenomen te worden in de algemene anthropologie.

We moeten de schrijver gelukwensen om dit luciede boek, geschreven met kennis van zaken en doorzicht. We hadden graag het tweede deel, de schets van een ontwikkelingsleer, meer expliciet uitgewerkt gezien vanuit anthropologisch standpunt, zelfs tot in concrete toepassingen in de houdingen van de volwassene tegenover het kind. Misschien zijn termen als „situatie" en „existentie" wel enigszins misleidend, tenslotte gaat de bedoeling van de schrijver veel verder: het gaat niet eens meer om de „Mens", of „het" Kind, maar wel om het wetenschappelijk beschrijven en mogelijk maken van een competent, schrander en eerbiedig, liefdevol en begrijpend, doch tevens actief opvoedend „Du" van de opvoeder tot het kind. We kunnen dit boek ten volle aanbevelen. H. Somers.

Prof. Dr. Friedrich KAINZ, *Psychologie der Sprache, IV, Spezielle Sprachpsychologie,* Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1956, 16.5 x 26, VIII + 537 blz., ing. DM 46.—, geb. DM 49.80.

In de drie voorafgaande delen dezer algemene spraakpsychologie had Professor Friedrich Kainz van de Universiteit te Wenen reeds het wezen van de spraak, haar functies en haar ontstaan (Ie Deel) besproken. Uit de genetische en vergelijkende spraakpsychologie behandelde hij in het tweede deel: eerst de spraak van het kind, van de primitief, van de dieren, van de aphasiekers en dementen, vervolgens de substituten der spraak (o.a. de gebarentaal) en de reductie-spraken (o.a. het Afrikaans en het Basis-Engels). In het derde deel hield hij zich vooral bezig met het physiologisch aspect der spraak: het probleem der hersenlocalisatie, de physiologie van het spreken, het horen en het begrijpen, en eindigde met een hoofdstuk over de sociologie en de physiologie van het gesprek. — In het pas-verschenen vierde deel worden meer speciale problemen behandeld, voornamelijk de verhouding van schrijf- en leesprocessus tot de spraak. De auteur legt er zich vooral op toe deze processen te analyseren in hun physische, physiologische en psychologische componenten. Daarbij helpt hem vooral het pathologische materiaal: het bestaan nl. van onafhankelijke en gedeeltelijke afwijkingen laat toe de verschillende onafhankelijke functies te onderscheiden. Het verband tussen spraak en schrift wordt dan nader bepaald „van de vorming van het graphisch tekenmateriaal over de psychologische problematiek van het rechtschrijven tot het stilistische karakter van de schrijfspraak" (p. IV). Het kapittel over het taalgevoelen, waarin de auteur dit begrip zo nauwkeurig mogelijk tracht te omschrijven, is de eerste grondige monographie over dit thema. Het vierde deel sluit met een hoofdstuk over de taalpathologische verschijnselen, waarin de gegevens der diepte-psychologie verwerkt worden met de linguistische, paedagogische en pathologische aspecten (p. IV). Het vijfde en laatste deel dat aangekondigd werd voor 1957, zal betiteld worden: Psychologie der Einzelsprachen. Elk hoofdstuk is voorzien van een overvloedige bibliographie.

Dit werk is gegroeid uit de kursussen gegeven te Wenen. Het heeft dus een inleidend en encyclopedisch karakter. Het was de bedoeling van de auteur niet de bestaande standaardwerken te vervangen, doch wel en vooral hun leemten aan te vullen; tevens wilde hij niet slechts de grondslagen der taalpsychologie, zelfs ten koste van herhalingen, langs verschillende zijden belichten, doch ook het verband der spraakpsychologie met de vele hulpwetenschappen aantonen: niet slechts, zoals voor de hand ligt, met de algemene en historische linguistiek en philologie, met de ethnologie, de sociologie, de anthropologie en de genetische zoölogie, de palaeobiologie en de praehistorie, maar ook met de spraakpathologie, de neurologie en de psychiatrie. Ongetwijfeld heeft Kainz door dit werk een synthese tot stand gebracht die „Epoche-machend" is, in deze zin dat de vooruitgang van elke wetenschap vereist dat van tijd tot tijd een nauwkeurige status-quaestionis der verworven resultaten opgemaakt wordt, die nieuwe perspectieven opent voor het wetenschappelijk onderzoek. Dit werk was zo omvangrijk dat we moeilijk volledigheid konden eisen van de auteur, toch menen we dat het aan precisie en scherpte der uiteenzetting zou gewonnen hebben, indien Kainz meer rekening had gehouden met de statistische gegevens der psychologie en der linguistiek: vooral zouden hem de werken van G. K. Zipf (Human Behavior and the Principle of Least Effort, Cambridge Mass., 1949) en P. Guiraud (Bibliographie critique de la statistique linguistique, Antwerpen, 1954) van groot nut geweest zijn, vooral voor de differentiële spraakpsychologie.

H. Somers.

Hans von HENTIG, *Der Desperado, Ein Beitrag zur Psychologie des regressiven Menschen,* Berlin, Springer-Verlag, 1956, 15.5 x 23.5, V + 236 blz., ing. DM 19.80.

De „desperado" is een mensentype, dat vooral in Noord-Amerika tussen de jaren 1850-1890 zijn vertegenwoordigers heeft gevonden. Uitgestotenen uit de maatschappij en geïsoleerden in een wilde wereld van natuurkrachten, blootgesteld aan de gedurige bedreiging van mensen en dieren, zochten zij weldra heel hun kracht in hun louter instinct tot zelfbehoud. Daardoor werden ze op hun beurt „sterk" en „gevaarlijk". In de moderne gangsters vinden zij hun laatste psychische nakomelingen. H. v. H., professor in de criminologie te Bonn en auteur van een merkwaardig boek over „Die Strafe" (zie *Bijdragen,* 16, 1955, 228 en 17, 1956, 226) heeft dit type van mensen met een uiterste wetenschappelijke nauwgezetheid onderzocht. Zijn zeer gedocumenteerd werk is de vrucht van jarenlange studie. Vijftien jaar heeft hij in het Wilde Westen doorgebracht „und die Luft der Berge, der Ebenen, der Lagerfeuer und der Goldgräberstädte geatmet". Omstandig beschrijft de auteur de eigen *Umwelt* van de desperado om vervolgens een uitgebreide studie te maken van zijn fysische constitutie, zijn psychische kenmerken en zijn typische onderscheiden. — Het werk van H. v. H. ressorteert bijna evenzeer onder de criminologie, de psychologie en de cultuurhistorie. Uitgaande van het historisch geval van de Amerikaanse desperado is het

gaandeweg uitgegroeid tot een algemene studie van de „regressieve", de „de-zivilisierte" of de „verwilderde" mens. Het fenomeen van het terug verwilderen is zeer bekend in de botanie en de zoölogie, het komt niet minder voor op het domein van de anthropologie. „Im Haustier und im Kulturmenschen schläft... die unbekannte Bestie" schrijft de auteur, en: „Wir haben erlebt, wie Millionen, wenn sie dürfen oder gar sollen, den drückenden Schuh der Zivilisation abwerfen und psychisch wieder 'barfuss' gehen". H. v. H. heeft dit fenomeen der verwildering uitgetekend zoals het zich in zijn krassere vormen voordoet. Zou het niet een interessant werk zijn voor een moderne psycholoog om ditzelfde fenomeen eens na te gaan onder zijn meer verdekte vormen in de „geciviliseerde" mens zelf?

L. Vander Kerken.

Dr. Ch. Mertens de Wilmars, *Psycho-pathologie de l'anti-conception, (Centre d'Etudes Laennec)*, Paris, Lethielleux, 1956, 12 x 19, 112 blz., ing. 375 Fr. frs.

Huisvader, medicus, psycholoog en professor, is de auteur wel uitermate bevoegd om met gezag te spreken over de verwikkelingen die in het menselijk gemoed voorkomen, wanneer men vrijwillig ingrijpt in de uitoefening van de huwelijksdaad. Het standpunt is noch philosophisch noch theologisch doch wel psychologisch. De schrijftrant is die van hoogstaande vulgarisatie die nochtans niet terugschrikt voor wetenschappelijke nota's. Na een vrij uitgebreide inleiding, die het probleem van de anti-conceptie wil situeren, wordt het vraagstuk van de kinderbeperking beschouwd van uit de geslachtelijkheid en de liefde. Men denke niet dat men hier te doen heeft met een schotschrift of zelfs met een requisitorium tegen de anti-conceptie. De uiteenzetting van de psychologische nadelen verstrekt een handleiding tot een evenwichtige beleving van de huwelijksliefde. Priesters en artsen en alle ontwikkelden die zich voor deze problemen moeten interesseren, zullen deze bladzijden, die trouwens door de internationale vereniging van de katholieke artsen werden bekroond, met belangstelling lezen.

A. Snoeck.

Leslie D. Weatherhead, *Prescription for anxiety*, London, Hodder and Stoughton, 1956, 12 x 18, 153 blz., ing. 4/.

Dit korte werkje wil hetzelfde resultaat bereiken als een „voorschrift" van een geneesheer. S. is een Methodist die, voortbouwend op zijn eigen ervaring, aan zijn lezers niet een uiteenzetting over maar wel een aantal middelen of middeltjes tegen kwellende „angstgevoelens" aanbiedt. Enkele voorschriften, o.a. over de biecht die niet als sacrament wordt erkend maar wel als „leken-biecht" wordt aangeraden, kunnen niet worden beaamd. Doch het menselijke aanvoelen en de doorleefde toon die uit de andere voorschriften spreekt, kunnen ongetwijfeld vele mensen tot een aanvaarding brengen die hun kwellingen zo niet geheel dan toch ten dele zal verhelpen.

R. Hostie.

Antoine Bencö et Joseph Nuttin, *Examen de la personnalité chez les candidats à la prêtrise, Adaptation du test de la personnalité M.M.P.I., (Studia Psychologica)*, Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1956, 16 x 24.5, X + 140 blz., ing. 125 B. frs.

Dit boek, bestemd voor technisch geschoolde psychologen, bevat de resultaten van een onderzoek met behulp van de MMPI-test bij novicen en religieuzen in de vormingsjaren. Het beoogt de waarde van deze test te onderzoeken voor het herkennen van candidaten die wegens hun psychologische moeilijkheden niet geschikt zijn voor het kloosterleven. Het besluit van deze studie is duidelijk: de MMPI-test geeft uitstekende aanduidingen en laat toe, mits bevestiging door verder klinisch onderzoek, vóór de intrede reeds de candidaten te schiften. De auteurs oordeelden dat het nodig was sommige vragen van de MMPI aan te passen aan het speciale milieu. Niettegenstaande of misschien dank zij deze aanpassing waren de resultaten hoogst merkwaardig en stelden verreikende problemen. Het bekomen van deze uitslagen, commentaar en verwerking, hebben ongetwijfeld hoge eisen gesteld aan de objectiviteit, de discretie en de voorzichtigheid van de onderzoekers. De moeilijkheden, verbonden aan dit zeer speciale milieu, hebben jammer genoeg belet een technisch volmaakte vorm te geven aan het onderzoek (een betere verdeling der steekproeven had een meer aangepaste statistische analyse toegelaten). Niettemin hebben de auteurs baanbrekend werk verricht. We waarderen vooral dat zij hun keuze gericht hebben op een volkomen „objectieve" test, veel meer dan op situatietesten waarvan de validiteit en betrouwbaarheid zeer betwistbaar is.

H. Somers.

Wilhelm Lange-Eichbaum, *Genie, Irrsinn und Ruhm, Eine Pathografie des Genies*, 4. Auflage, vollständig neu bearbeitet und um über 1500 neue Quellen vermehrt von Wolfram Kurth, München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1956, 16 x 24, 628 blz., 36.70 Zw. frs.

Het werk van L.-E., na zijn dood in bewerking heruitgegeven, heeft indertijd veel opzien gebaard door zijn pathografieën van genieën en zijn genialiteitstheorie, die hier in hoofdtrekken wordt weergegeven. Een mens met bionegatieve of pathologische drijfkrachten komt vaker tot scheppende productiviteit dan een gezonde. Zijn prestaties trekken door bijzondere eigenschappen de aandacht en verschaffen roem. Dit wordt nog in de hand gewerkt door het opvallende van de bionegatieve schepper van het werk en door zijn vaak tragisch lot. Uit deze bionegatief gefundeerde roem ontstaat statistisch frequent het „genie-accoord", samengesteld uit de tonen: majestas, energicum, fascinans, mirum, tremendum en sanctum.

L.-E. tracht dus het genialiteitsprobleem te entmythologisieren, maar voert zelf nieuwe mythen in. Hij maakt er teveel een sociologisch en pathologisch vraagstuk van, i.p.v., zoals Révész, uit te gaan van de geniale prestatie, voortkomend uit een bijzondere begaafdheid. Wemelt aldus de theorie van L.-E. van halve waarheden, de pathografieën in de tweede helft van het werk zijn niet minder wonderlijk. L.-E. selecteert de genieën en hun biografen en interpreteert de, vaak onvoldoende, gegevens op willekeurige wijze. De voorstelling die hij aldus van Christus, maar ook van anderen geeft, heeft niets meer met wetenschap te maken.

De bewerker heeft de tekst van L.-E. nogal ingrijpend besnoeid en omgegroepeerd, alsmede de bronnen bijgewerkt. Uit zijn gereserveerde opmerkingen bij de pathografieën spreekt zin voor kritiek. Ondanks alle gebreken blijft Genie, Irrsinn und Ruhm om zijn gezichtspunten en gegevens, vooral de rijke bibliografie, een belangrijk werk. H. Verbeek.

VARIA

Georges LEFEBVRE O.S.B., *La grâce de la prière,* Lettre préface du R.P. Henri DE LUBAC S.J., Bruges enz., Desclée de Brouwer, (1956), 12 x 16, 137 blz., 48 B. frs.

Deze zeer devoot geschreven uiteenzettingen over het gebed zijn bedoeld voor mensen, die reeds vorderingen in het geestelijk leven gemaakt hebben. Vandaar dat niet zozeer in deze bladzijden de nadruk wordt gelegd op het persoonlijk menselijk aandeel in het gesprek met God als wel op de genade, die God geeft om tot innigere deelname met Hem te komen. Vandaar dat de auteur op de meer passieve karaktertrekken van het gebed wijst als: onderwerping aan de genade, het innerlijk zwijgen, de geestelijke soberheid en de vrede en het vertrouwen. P. Grootens.

Otto PIES S.J., *Das grosse Gespräch, Winke für das innerliche Beten,* Kevelaer (Rhld), Verlag Butzon und Bercker, 1956, 11 x 19, 150 blz., Leinen DM 5.80.

In tegenstelling tot oudere definities ziet S. het gebed als een gesprek met God. Tot het gebed heeft Christus ons ten strengste aangespoord, mits we het doen in zijn Naam. Dan wordt het een deelnemen aan het goddelijk intertrinitair gesprek. Hieruit volgt echter, dat het gebed een genade is, welke de ziel wegens haar structuur zeer geschikt kan ontvangen. De tegenwoordige mens heeft het gebed nodig om zijn religieuze onrust en het gevaar van vermaterialisering. Het kan echter alleen vruchtbaar zijn door de inwendige werking van de H. Geest. De wijzen waarop het gebed verricht kan worden zijn zeer gevarieerd. Reflexie op de verschillende methodes is daarom zeer gewenst wil het gebed niet verstarren en de mens in eenheid met God doen toenemen. Dit gesprek, wil het vruchtbaar zijn, moet echter voorbereid worden, het heeft de leiding nodig van een ervaren geestelijke raadsman, en moet zich tenslotte in het dagelijkse leven doorwerken, vooral door een steeds groeiende oefening van Gods tegenwoordigheid in de ziel. Dit alles bespreekt S. op een voor ieder zeer toegankelijke wijze. P. Grootens.

Alfons HIEMER S.J., *Die Kunst des Herzensgebetes,* Regensburg, Friedrich Pustet, 1956, 87 blz., DM 2.50.

Dit eenvoudig boekje komt het verlangen naar grotere innerlijkheid tegemoet. Omsloten door het gebed in de grote nood van de Olijfhof en de rust van het hogepriesterlijk gebed na het laatste avondmaal, biedt het veel steun om iemand het voor hem meer passende gebed te leren spreken. H. G.

Karl FAERBER, *Brevier zum Inneren Leben,* Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1956, 12 x 20, 276 blz., geb. DM 8.80.

In de „Christlicher Sonntag" verschijnt wekelijks een kleine rubriek „Zum inneren Leben", waarin teksten uit de ascetische literatuur zowel van oudere als van moderne

schrijvers worden opgenomen. Norbert HUBER heeft hieruit de beste teksten gekozen en naar bepaalde themata geordend, die tot de meest essentiële behoren van het christelijke geloofsleven. Een handige bloemlezing dus voor het geestelijke leven, die tevens goede meditatiestof biedt. P. van Doornik.

Paul DE JAEGHER, *De deugd van liefde,* Desclée De Brouwer, 1956, 13 x 20, 190 blz., geb. 82 B. frs, ing. 60 B. frs.

Oorspronkelijk uitgegeven in het Engels, werd dit werk van de bekende geestelijke schrijver vertaald door O. VAN DER HALLEN en voor ons Nederlands publiek toegankelijk gemaakt. Deze meditaties zijn nogal uitgewerkt, Christologisch georiënteerd en enigermate ook beïnvloed door de eenvoudige en gezonde leer van de Kleine H. Teresia. S. beschouwt niet alleen de gewone praktijk van de liefde die elke christen eigen moet zijn, maar ook die hoogten van de goddelijke liefde, waarbij de H. Geest zelf de leiding neemt. Zijn uitgebreide kennis van de geestelijke literatuur blijft een garantie voor de ernst van het werk.

P. van Doornik.

Dom François VANDENBROUCKE O.S.B., *Direction spirituelle et hommes d'aujourd'hui,* Paris, Beauchesne et Fils, 1956, 12 x 19, 94 blz.

Als medewerker van de zeer prijzenswaardige *Dictionnaire de spiritualité,* o.a. voor het artikel over geestelijke leiding, is schrijver van dit kleine werkje bevoegd om over een zo delikaat en moeilijk onderwerp te spreken. Het is immers geen gemakkelijke taak de mens in alle oprechtheid te leren onderdanig te zijn aan de H. Geest. Niet iedere geestelijke leider is voor alle zielen geschikt. Hij moet in alle geval voor zijn geestelijk kind een getuige zijn van Christus, een man van gebed en een voorbeeld. In liefdevolle onbaatzuchtigheid komt hij de mens tegemoet met kennis, ondervinding, voorzichtigheid, bescheidenheid, geduld, toewijding, en brengt hem aldus tot de maat van de volheid van Christus. Het boekje richt zich op de allereerste plaats tot de geestelijke leider zelf, maar iedereen kan er in vinden wat men verhopen mag van een geestelijke leider. Een keurbibliographie sluit deze bladzijden af. Het geheel is zonder wetenschappelijke pretentie. A. Snoeck.

J. DAUJAT, *Idées modernes Réponses chrétiennes, (Présence du Catholicisme,* 26), Paris, Editions Téqui, 1956, 12 x 19, 202 blz., ing. 600 Fr. frs.

S. staat bekend om zijn vele kleine boekjes over het Christendom en de grote moderne vragen van onze tijd: Kerk, Marxisme, Socialisme, Staat en de praktische vragen van het communautair gebedsleven. Wat hem als apologeet tevens een bredere basis verleent voor zijn werk, is zijn studie en zijn werken over physica en elektro-magnetica. In dit eerste bundeltje heeft hij zijn voornaamste tijdschriftartikels willen bundelen, die vooral doctrinair zijn van inhoud. In een volgend bundeltje komen de praktische problemen aan de beurt. Wij noteren artikels over het personalisme, het marxisme, het idealisme, het spiritualisme, alsook een reeks korte vulgariserende verhandelingen over het geloof, de hoop, de liefde, de zonde en de mystiek. P. van Doornik.

B. GÖLZ O.F.M., *Paedagogiae christianae elementa. Ad mentem Encyclicae „Divini illius Magistri",* Romae, Herder, 1956, 17 x 24, XVI + 256 blz., L. 1200.

Naar aanleiding van de richtlijnen, door de S. Congr. de Seminariis et Studiorum Universitatibus gegeven voor de studie van de paedagogie, heeft schr. dit eerste Latijnse handboek samengesteld. De vier delen dragen de volgende titels: De educationis processu; De educatore et de iuvene educando; De societatibus educandis; De paedagogiae christianae historia. De encycliek „Divini illius Magistri" is als Appendix opgenomen.

Chr. M. VAN DORP O.S.F.S., *Maagdelijkheid. Een Pauselijke boodschap aan de Katholieke Kerk van de twintigste eeuw,* Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1956, 12.5 x 19, 127 blz., ing. 80 B. frs.

Kort kommentaar of parafrase op de encycliek van PIUS XII *Sacra Virginitas* van 25 maart 1954. De voornaamste teksten uit de encycliek worden erin opgenomen volgens de vertaling van de reeks „Ecclesia docens". Sommige stukken worden ingekort. Zij worden opgenomen in een doorlopende tekst die de inhoud bevattelijker maakt en uitlegt.

P. v. D.

Christiane FOURNIER, *Doorbraak der religieuzen,* Voorhout-Antwerpen, Uitg. Foreholte - Uitg. 'T Groeit, 1956, 11.5 x 18, 264 blz., geb. *f* 7,90.

Voor de theoloog, die zich meer met de problemen van de moderne zielzorg en modern apostolaat heeft bezig te houden, is dit boek, waarvan de oorspronkelijke Franse titel luidt: *Religieuses de choc* en dat nu door N. DEEN vertaald is, zeer interessant. De schrijfster is bij een groot aantal huizen van vrouwelijke religieuzen in Frankrijk gaan kijken en praten. Overal trof zij toewijding aan aan de nieuwe zorgen die onze tijd vraagt. En het is treffend om te lezen, hoe de vernieuwing niet alleen in de kleding is gekomen, maar hoe die vernieuwing zich heeft aangepast aan het lenigen van al de miseriae mundi, waartegenover de mannen dikwijls machteloos schijnen te staan. Een heerlijk getuigenis, dat de Geest waait waar Hij wil.

P. Grootens.

Catherine EASTWOOD, *The Estrangèd Face*, London, Hollis & Carter, 1956, 14.5 x 23, 154 blz., geb. 16/.

Maria Cleeves werd op 8 jaar wees. Zij was de dochter van een Ierse vader en een rijke Engelse moeder. Na enkele harde jaren in Ierland wordt zij slotzuster in Engeland. Weldra vertrekt zij naar de missies in Afrika. Na beurten van succes als infirmière en overste, maar ook van ontmoediging, angst en overspanning keert zij terug naar Engeland om er ten slotte haar klooster te verlaten. Hulpeloos zwerft zij terug naar het werelddeel, dat haar blijft aantrekken en strandt ten slotte aan de poort van een ander klooster in Transvaal, waar zij eindelijk de vrede terug vindt. Dit brave, schuchtere en gesloten meisje had natuurlijk heel wat te lijden van angstpsychose en verkapte hoogmoed. Zeker O. L. Heer schrijft recht op kromme lijnen. Daarom hebben dergelijke boeken hun nut. Waar echter steeds meer in bepaalde kringen toegegeven wordt aan de „moderne neiging" om genade, klooster- en priesterroeping te verbinden met onevenwichtigheid en abnormale psychische spanningen, moet men zich wel afvragen wat er van dergelijk Christendom worden moet. Voor het overige vlot en levensecht verteld en geschreven.

P. Fransen.

G. R. BALLEINE, *Past Finding Out, The Tragic Story of Joanna Southcott and her Successors*, London, S.P.C.K., 1956, 14 x 22, XII + 151 blz., ill., geb. 15/6.

Een frisse temperamentvolle boerendochter, die jarenlang dienstmeisje was, hoort plots „stemmen", voelt zich als „Bruid" van Christus geroepen, profeteert en is helderziend. Dit alles rond de tijd van hare menopause, terwijl Europa angstig toekijkt op de Revolutie in Parijs. Na veel tegenslag wint zij eindelijk talrijke aanhangers. Zij is „de Vrouw bekleed met de zon" uit de Apokalyps, en weldra bereidt zij zich voor op de maagdelijke geboorte van een zoon, terwijl de medici haar eensgezind zwanger verklaren. Wanneer deze hysterische zwangerschap niets oplevert, sterft zij van ontgoocheling. Hare volgelingen, eerst verbijsterd, worden weldra weer verzameld door allerlei profeten, waarvan sommigen klaarblijkelijk symptomen vertonen van paranoia. Intussen bestaan deze sekten reeds 150 jaar. Dit werkje verstrekt een gepaste illustratie bij het boek van KNOX, *Enthusiasm*, of van Dr. F. BOERWINKEL, *Kerk en sekte*. Jammer genoeg geeft S. zijn meeste bronnen niet op, zodat het onmogelijk wordt om uit te maken, wat echt gebeurd is en wàt hysterisch verzinsel was. Erger nog, hij zelf vergelijkt zonder voldoend onderscheid echte mystiek, helderziendheid en hysterische aandoeningen. De enige reden voor het succes van deze sekte: hun aanspraak op religieus gezag, als Rome (sic!), en dat de officiële vroomheid zo saai is geworden. Het verwondert ons dat S.P.C.K. een dergelijk boek opneemt.

P. van Doornik.

Jean GUITTON, *De Wereld, Christus en de Kerk*, vert. van Louis THIJSSEN, Voorhout, Foreholte-Antwerpen, 't Groeit, 11.5 x 18, 286 blz., geb. ƒ 7,90.

Steunend op zijn eigen herinnering en op de notities bij zijn bezoek aan Monsieur Pouget, de blinde ziener van een Lazaristenklooster te Parijs, gemaakt, geeft de bekende schrijver in dialoogvorm de visie weer van Mr. Pouget op de Wereld, Christus en de Kerk. Bij deze moderne heilige zochten velen troost, gelovigen en ongelovigen, leken en priesters, kunstenaars en geleerden als b.v. de beroemde wijsgeer Bergson. En inderdaad straalde deze blinde ziener op hoge leeftijd door woord en voorbeeld voor vele zoekenden en zondaars het weldoende Evangelische licht uit. Aldus was deze door Gods Geest bewogen priester een weldaad voor zijn omgeving.

Deze merkwaardige dode laat de schrijver nu verrijzen en in een continu voortgezette dialoog regelmatig het woord voeren. Tal van karakteristieke gezegden, logia, van Mr. P. vindt men tevens vermeld. Door deze eigenaardige, niet makkelijk bevredigend te verwezenlijken opzet zijn in deze levensbeschrijving „Dichtung" en „Wahrheit" vermengd, terwijl de „Dichtung" juist wordt te hulp geroepen om ons de „Wahrheit" levendig voor

ogen te stellen. — Als geheel verdient het werk zeker niet geringe lof. De vertaling is doorgaans vlot en helder. Slechts zelden mist men de meer sprekende directheid van het Franse origineel. P. Ploumen.

J. MONCHANIN S.A.M. et H. LE SAUX O.S.B., *Ermites du Saccidânanda, un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde, (Eglise Vivante)*, Tournai-Paris, Casterman, 1956, 14.5 x 21, 204 blz., 75 B. frs.

Op zoek naar een geschikter methode om de aloude Indische beschaving en haar monastieke traditie met de Blijde Boodschap van het Evangelie te doordesemen, hebben twee Franse missionarissen zich in de eenzaamheid van het Indische land begraven als twee echte Indische *sannyâsis*, aldus de voetstappen volgend van verre voorgangers als De Nobili of, meer recent, Pater Vincent Lebbe van China. Zij trekken in dit boek met grote zorg de lijnen van hun levensprogram: een leven als kluizenaars in het woud, alleen met den Allene, in voortdurende contemplatie van Hem, die is Zijn, Gedachte, Liefde: *sat, cit, ânanda:* Ermites du Saccidânanda. G. V.

Ambassadeurs de Dieu à la Chine, textes recueillis et présentés par Edouard DUPERRAY, *(Eglise Vivante)*, Tournai-Paris, Casterman, 1956, 14 x 24, 280 blz., 90 B. frs.

Een verzameling teksten, betrekking hebbend op de Missie, speciaal van China, en lopend van de 8e tot de 20e eeuw: richtlijnen van Rome, brieven van missionarissen, berichten van reizigers, die in de loop der eeuwen dit verre vreemde land bezochten enz. Aldus krijgt men enig inzicht in de problemen, die de culturele, politieke en economische revolutie van China in de laatste eeuw, uitlopend op de vestiging van een marxistisch regime, voor de Kerk oproepen, en begint men ook het antwoord te vermoeden op de beschuldigingen, die tegen Haar in China zo eindeloos herhaald worden, als zou Zij zich volkomen gebonden en vereenzelvigd hebben met het westerse imperialisme, zodat het Christendom voor het huidige China geheel zou hebben afgedaan. G. V.

Formation religieuse en Afrique Noire, Compte Rendu de la Semaine d'études de Léopoldville, 22-27 août 1955, Brussel, Editions de Lumen Vitae, 1956, 16.5 x 23, 431 blz., ing. 175 B. frs.

Van 22 tot 27 augustus 1955 namen ongeveer 500 personen te Leopoldstad deel aan een congres, gewijd aan de godsdienstige vorming in Afrika. Dit algemene thema werd over de verschillende dagen ongeveer als volgt behandeld: de Afrikaanse mentaliteit ten overstaan van het christendom; de huidige opvattingen over godsdienstige vorming; de christelijke opvoeding van de jeugd; de christelijke opvoeding van de volwassenen; het christelijk huwelijk; de invloed van de Katholieke-Aktiewerken.

De grote waarde van deze zesdaagse bijeenkomst is op de eerste plaats ongetwijfeld gelegen in de verscheidenheid van zijn sprekers: het waren niet enkel bisschoppen en priesters die optraden, er waren ook zusters en leken; het waren niet enkel blanken, ook heel wat zwarten namen er het woord. De besprekingen na de toespraken waren dikwijls zeer levendig, en werden voor een groot deel in het boek opgenomen. Niet al de referaten zijn gelijkwaardig; maar wie dit congres persoonlijk niet bijwoonde, en zich interesseert voor de toekomst van Afrika, zal in dit boek de samenvatting vinden van de opvattingen en de toekomstplannen, die de Kerk van Afrika tot de hare heeft gemaakt. F. Torfs.

Astrik L. GABRIEL, *Student Life in Ave Maria College, Mediaeval Paris, History and Chartulary of the College, (The University of Notre Dame Publications in Mediaeval Studies*, vol. XIV), Notre Dame University Press, Indiana, 1955, 16 x 24, XX + 460 blz., 28 platen, geb. $ 6.75.

Wat men aan dit boek heeft: in de eerste 248 pagina's een uitstekend overzicht over de wisselvalligheden van een Parijs middeleeuws Universiteitscollege; in het tekstgedeelte daarna de uitgave van het chartularium dezer inrichting (1327-1541), naar een 14e e. handschrift, rekening houdend met alle andere archiefstukken; tenslotte bibliografie (296 nrs) en index, allebei even kostbaar. Het register verwijst voor alle namen die in de teksten voorkomen naar de inlichtingen die de inleiding bezorgt: een handige wijze om een tekstuitgave van voetnota's buiten het apparatus te vrij te houden. Het geheel vormt alweer een keurig *Auctarium* op het *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Een betere aanbeveling hoeft er wel niet gezocht. Voegen we hieraan toe dat het boek op het gebied van jeugdpedagogie in de middeleeuwen zeer concreet en totaal nieuw materiaal ten beste geeft. Aan de Hongaarse Premonstratenser, eertijds te Parijs leerling van Gilson en Samaran, nu hoofd van het Mediaeval Institute van de University of Notre Dame, die het ons schenkt, zijn we dus niet weinig verschuldigd.

M. Dykmans.

The Bridge, A yearbook of Judaeo-Christian studies, I, ed. by John M. OESTERREICHER, New York, Pantheon Books, 1955, 16 x 23.5, 349 blz.

Father John Oesterreicher, directeur van het „Institute of Judaeo-Christian Studies at Seton Hall University" is een Joods convertiet, priester geworden en uit zijn vaderland Oostenrijk geëmigreerd naar de Verenigde Staten, waar hij op even vurige als evenwichtige wijze al zijn energie besteedt aan het streven naar een beter begrip tussen Joden en christenen. Ook in het Nederlands bezitten wij daarvan een belangrijk document in zijn werk: *Muren storten in, Zeven joodse filosofen vinden de weg naar Christus* (Haarlem, De Spaarnestad 1954). Een nieuw initiatief is de uitgave van een jaarboek met studies welke dit onderling begrip moeten bevorderen en waarvan wij dit prachtig uitgegeven eerste deel hier aankondigen. De bijdragen zijn zeer verschillend van opzet, maar komen alle overeen in het thema: de relatie tussen het Oude en Nieuwe Israël. Er zijn exegetische studies over de beide Testamenten (Exodus, Prediker, Mattheus e.a.), een uitvoerige, diepgaande, scherp-kritische bijdrage van Oesterreicher zelf: The enigma of Simone Weil, een Engelse vertaling van een artikel van P. CHARLES S.J. over de nog altijd taaie legende der zgn. Protocollen van Sion, waarvan de oorsprong en daarmee de falsificatie afdoende wordt aangetoond, een mooie bespreking met vier reproducties van Marc Chagall, de Joodse schilder van de gekruisigde Christus. Verder nog o.a. wetenswaardigheden over de Joodse begrafenisritus, een in alle nuchterheid aangrijpende documentatie over de Joodse slachtoffers der nazivervolging, een rustige uiteenzetting der Finaly-affaire. Tenslotte enige besprekingen van boeken over hetzelfde thema. Wij kunnen J. Oesterreicher en zijn medewerkers uit Europa en Amerika gelukwensen met dit mooie werk en hopen, dat hij ook de volgende jaren ditzelfde hoge niveau zal weten te handhaven.

J. Nota.

Mgr. Dr. W. M. J. KOENRAADT, Prof. Mr. J. C. P. OOMEN, Prof. Dr. L. J. W. SMIT, *Verklaring van de Katechismus der Nederlandse bisdommen,* VI, 's Hertogenbosch, L. C. G. Malmberg, 1956, 16 x 24.5, VI + 327 blz., *f* 8,90 (geb. *f* 11.40).

Dit zesde deel van de Verklaring van de Katechismus maakt een begin met de christelijke moraal: algemene deugdenleer, zonde en de drie goddelijke deugden (Katechismus lessen XLIV t/m XLVIII). Ook dit boek is weer van uitstekend gehalte en bevat een uitermate actueel en degelijk commentaar op onze Katechismus. Een enkele wens moge aan dit werkelijk voortreffelijk werk geen afbreuk doen: zou het niet zijn aan te bevelen om in de paragraaf over vrijheid en belemmering der vrijheid in het hoofdstuk over de algemene structuur van de zonde een korte uiteenzetting toe te voegen over de analoge wijze, waarop de vrijheid in iedere mens persoonlijk aanwezig is? Veel kortsluitingen ontstaan momenteel, omdat men het begrip vrijheid volkomen univoque hanteert en dan redeneert vanuit het alternatief „volwassen vrijheid" of geen vrijheid; terwijl toch iedere mens in zijn ontwikkelingsstadium, op zijn niveau en met zijn psychische constellatie vrij en onvrij tegelijk is. Waaruit dan weer volgt, dat dus iedere mens op zijn eigen niveau aansprakelijk en verantwoordelijk is. Vervolgens lijkt ons onvoldoende klemtoon gelegd op het feit, dat de geloofsakt in wezen een assensus van het verstand is. Belangrijk is, dat goed op de voorgrond wordt geplaatst, dat geloven persoonsovergave van de gehele mens aan God is („ontmoeting" schrijft schr. graag). Maar het is dit wezenlijk in de sfeer van de verstands-instemming. Deze opmerkingen echter raken niet de grote waarde van ook dit deel van de „nieuwe Potters", waarvoor wij Prof. Smit (want hij is het, die dit gehele deel voor zijn rekening nam) weer hartelijk dankbaar zijn.

S. Trooster.

François DUFAY-Josef STIERLI, *Gesetz und Taktik des kommunistischen Kirchenkampfes, China als Modell,* Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1956, 12.5 x 20, 260 blz., geb. DM 10.80.

Het werk van een uit China verdreven lid van de Missions Etrangères heeft in Frankrijk een geweldige verbreiding gevonden en reeds negen uitgaven gekend. Het bevat niet zozeer een theoretische studie van het Marxisme, noch een geschiedenis van de vervolgingen in China, maar veeleer een verbinding van deze twee oogmerken: hoe drukt hét Marxisme zich uit in de konkrete strijd tegen het Katholicisme zoals die in China op het ogenblik wordt gevoerd. Dit boek is een omwerking en aanpassing van de door P. Dufay sterk vermeerderde negende uitgave. Typische allusies op Franse toestanden werden ingekort. Verder werden de al te talrijke voetnota's en citaten enigermate gedund. Het boek won erbij in gedrongenheid van stijl en bewijskracht.

P. van Doornik.

Philipp SCHMIDT, *Dunkle Mächte, Ein Buch vom Aberglauben einst und heute,* Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1956, 13 x 21, 276 blz., geb. DM 10.80.

S. heeft zich zijn hele leven met deze problemen bezig gehouden, wat voor- en nadelen met zich meebrengt. Een nadeel is zeker dat hij er allereerst „tegen" is. Zo op het gebied van de para-psychologie zou men hem soms het verwijt van Hamlet willen voorhouden: „There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy!" Langs de andere kant weet S. ontzettend veel, en biedt hij doorlopend de meest interessante voorbeelden van menselijke aberraties, waar eenmaal de godsdienst aan diepte en echtheid is gaan inboeten. Het voornaamste nut van dit werk ligt hem wel in het gezonde feit dat vele vage en half bewuste uitingen van onze existentiële angst tegenover de onzekerheden en problemen van het leven eens klaar en onomwonden worden opgebiecht en met elkaar geconfronteerd. P. van Doornik.

A. BÖHM, *De eeuw van de duivel*, Ned. vertaling van LEO HAZELZET, 's-Gravenhage. Pax (1956), 13 x 20.5, 184 blz., geb. ƒ 7,90.

Dit boek wil geen theologische verhandeling over de duivel geven. Toch brengt het ons dichter tot die mysterievolle werkelijkheid die Satan is, door zijn werkzaamheden gedetailleerd te beschrijven.

Satan bestaat, maar hij probeert zijn aanwezigheid te verdoezelen door een vaag demonenbegrip, door incognito te blijven en door oplichterij: hij suggereert niet te bestaan. In een scherpe tijdsanalyse toont S. de aanwezige werkdadigheid van de duivel in de orgie van de dood, schennis door wreedheid, verafgoding van de haat, antihumane kunst, zelfoverschatting van de mens, boycot van het verstand, cultus en vernedering van het geslacht, de triomf der vertwijfeling, de cultus van het humanisme, de opheffing van de persoonlijkheid. De duivel is ook de aap Gods. Gods almacht naäpend, tracht hij de natuur te vernietigen, de orde omver te werpen, de waarden te verwarren, de maatschappij te ontbinden, het recht in zijn wezen aan te tasten, de leugen en de macht te doen verafgoden en overal de chaos te doen heersen. Hij wil God gelijk zijn en heeft daarom een tegenrijk opgericht waarvan de mens werktuig en bezetene is, waarin godloosheid en Satan-cultus de godsdienst zijn. Maar tenslotte zal de Civitas Dei ongerept blijven staan. P. Grootens.

Ralph TYLER FLEWELLING, *Winds of Hiroshima*, New York, Bookman Associates, 1956, 13.5 x 21, 136 blz., 3.25 Dollar.

Dit boek is een filosofisch-religieuze reflexie op het bombardement van Hiroshima met de H-bom. De hoofdgedachte van de auteur is, dat als er geen stem gaat spreken, die haar macht kan uitstrekken over de uitvindingen der moderne wetenschap, onze huidige beschaving ten ondergang gedoemd is. Die stem moet uitgaan van de geest. Want het behoud van onze beschaving hangt niet zo zeer af van kennis der wetenschap als wel van de zedelijke en geestelijke ongereptheid van de bezitters van de H-bom. S. doet een hartstochtelijk beroep op een verwarde wereld om zich opnieuw te vestigen op het gezonde fundament van de waarde en de waardigheid van de menselijke ziel. Hij pleit voor een terugkeer naar God, voor een leven dat met die terugkeer overeenstemt, tot gezamenlijk gebed. Dit boek zal bij niet-katholieken goed kunnen doen. Wij zullen het jammer vinden, dat het ernstig bedoeld God-zoeken van Flewelling zo uiterst vaag blijft. P. Grootens.

Ralph WALDO TRINE, *In harmonie met het Oneindige*, Laren, A. G. Schoonderbeek, (1956), 11.5 x 19, 222 blz., geb. ƒ 4,90.

Dit boek heeft na zijn eerste verschijnen in Engeland in 1897 in Nederland al verscheiden vertalingen gekend. En dat het nog steeds velen blijft boeien, blijkt weer uit deze nieuwe vertaling van Mevr. H. H. ESKENS. Trine is een Amerikaans auteur, die meerdere werken als het onderhavige schreef en daarmee eerlijk poogt, op zijn manier, de mensen dichter bij God te brengen. Maar Trine is een pantheïstisch theosoof en dat drukt natuurlijk zijn stempel op heel dit boek. Hij wil er de mensen mee in het bewustzijn roepen, dat alle leven een deel hebben is aan het leven van God. Dit verstaat hij in pantheïstische zin. De wezenlijkste zin van het leven voor de mens, ziet hij in een soort gnosis, nl. dat de mens tot een bewust en levend besef moet komen van die eenheid met het Oneindige en tot het volkomen openstellen van de ziel voor de goddelijke uitstroming. De opklimming naar God gebeurt door een opstijgen langs elkaar opvolgende ethische en hemelse sferen. Maar tevens blijft dit pantheïsme erg materialistisch: want het resultaat van deze verbondenheid met het vage Oneindige Wezen blijft in de eigen gemoedsrust, eigen krachtsbehoud en omgang met de mensen besloten. Deze godsdienst heeft geen kerkverband nodig: voor waarachtige aanbidding is alleen Gods aanwezigheid in de ziel noodzakelijk. — Dit moge volstaan om de strekking van dit boek te begrijpen. P. Grootens.

HET EXISTENTIALISME EN DE DOOD

Wat de wijsbegeerte ons leert over de dood, zou een uitvloeisel moeten zijn van de leer over het verband tussen ziel en lichaam. Deze leer werd echter tot aan het existentialisme zeer onhandig uitgewerkt. In de scholastiek verwekt ze enigszins de indruk, alsof ze uitgevonden werd juist om een mogelijke scheiding van ziel en lichaam te verklaren, zó dat de ziel, ofschoon vorm van het lichaam, toch afzonderlijk kan blijven voortbestaan; het Cartesianisme heeft het verband tussen bewustzijn en uitgebreidheid zo dualistisch voorgesteld dat de filosofische gedachte sedert eeuwen heen en weer is blijven slingeren tussen idealisme en materialisme. Het bewustzijn, dat als inwendig wordt beschouwd en daarom enkel reflexief gekend kan worden, moest in verband gebracht met uitwendig te observeren anatomische en fysiologische verschijningsvormen zoals de hersenen, het hart, de longen, het spijsverteringstelsel, ofwel met de instrumentele eigenschappen van onze organen: de hand werd een onvolmaakte pen, de voet een zeer traag vervoermiddel, de hersenen een onbeholpen rekenmachine. Maar voor deze eigenschappen van het uitgebreide is de reflexie een weinig betrouwbare, al te „subjectieve" getuige. Wat we over dit hart en deze nieren beweren, houdt tenslotte slechts stand wanneer we het ook experimenteel-wetenschappelijk kunnen bewijzen, d.w.z. wanneer het uitwendig en „objectief" voor iedereen geldt.

Het verwarren van deze twee standpunten, nl. de inwendige *ex*-pliciterende reflexie en het experimenteel onderzoek dat van buiten uit *in*-duceert, heeft geleid tot de onoplosbare antinomieën die eeuwen lang de verhouding van ziel en lichaam gekenmerkt hebben. A. DE WAELHENS heeft er met recht op gewezen dat we op dit gebied aan het existentialisme een voortreffelijke dienst te danken hebben: het heeft dezelfde methode, waarmede het bewustzijn moet beschreven worden, ook gebruikt om het lichaam van binnen uit te bestuderen [1]).

Wij zouden hier willen nagaan welk licht deze methode werpt op het probleem van het mysterieus stilzwijgen van het lichaam dat we de dood noemen.

Biochemische wetenschappen leren ons dat de dood gelijkstaat met het uiteenvallen van de structuur. Bij de vorming van een kristal valt de molecule uiteen in atomen die een minder gedifferentieerde totaliteit vormen; bij de assimilatie wordt door chemische analyse de structuur van het voedsel, b.v. van proteïne, afgebroken en worden haar delen gebruikt voor de opbouw van nieuwe en andere vormen van proteïne. Dit zijn, naast vele andere, gevallen waar de dood ons, van buiten uit gezien, voorkomt als een verdwijnen

---

1) *Une philosophie de l'ambiguïté,* 1951, blz. 2.

van een structuur: het tegengestelde van de geboorte waarbij deze structuur zich gevormd heeft. Dit alles is even waar voor het menselijk lichaam: zijn uitwendig waarneembare structuur verdwijnt met de dood.

Het zou echter een methodologische fout zijn, deze vergelijkingen te gebruiken als uitgangspunt voor een bezinning op de menselijke dood; want zo'n bezinning groeit doorgaans uit het verlangen om reflexief te weten wat de dood *voor mij* zal zijn: hoe zal *ik* mijn dood beleven? Of althans voor de mens als bewustzijn: wat gebeurt er in het bewustzijn van mijn vriend, die ik zie sterven?

Het atheïstisch existentialisme geeft ons hier de keuze tussen twee houdingen: het ,,Sein zum Tode" zoals het o.m. door M. HEIDEGGER beschreven wordt en de houding van J. P. SARTRE. SARTRE heeft het ,,Sein zum Tode" van HEIDEGGER duidelijk samengevat in *L'Etre et le Néant* (blz. 615 vv) om daarna aan te tonen waarom hij deze zienswijze verwerpt: In het ,,Sein zum Tode" is de dood de laatste term van de reeks verschijnselen die ,,menselijk" genoemd worden; de dood is nog steeds een menselijk gebeuren, het eindakkoord van het leven; het laatste van het leven wat nog leven is. Aldus geeft de dood aan het leven een zin, zoals het eindakkoord een zin geeft aan een symfonie. Aldus ook ben ik verantwoordelijk voor *mijn* dood, als voor een daad die alleen van mijzelf kan uitgaan. En door dit besef heeft mijn dood een terugwerkende kracht op mijn leven.

,,Une semblable théorie ne pourrait que nous séduire," zegt SARTRE hierover, ,,si la mort était de fait un accord de résolution au terme d'une mélodie, mais malheureusement elle ne l'est pas. La théorie du 'Sein zum Tode' néglige le caractère absurde de la mort: celle-ci n'est pas *ma* mort, n'étant pas 'cet événement personnalisé et qualifié que je peux attendre' " (p. 619). Om dit te bewijzen beschrijft hij een niet te loochenen eigenschap van de dood, haar onverwachtheid namelijk, die vooral absurd wordt omdat met haar alle subjectiviteit verdwijnt.

De subjectiviteit van het bewustzijn, het *Pour-soi*, is gemaakt van verwachting; de dood nu openbaart ons de absurditeit van elke verwachting, omdat haar modaliteit essentieel onverwacht is, onvoorzien. Zelfs de dood die het meest gelijkt op een eindakkoord, kan niet als zodanig verwacht worden, omdat men aan het toeval moet overlaten omtrent de hoedanigheid van de dood te beslissen. Een eindakkoord kan alleen dan een zin geven aan een melodie, wanneer het door deze melodie zelf aangebracht wordt, wat voor de dood, zoals SARTRE deze opvat, geenszins het geval is. Zo is de dood in de ontologie van SARTRE al even absurd als de geboorte; beide zijn een aspect van de facticiteit, waartegen het menselijk bewustzijn aanstoot als tegen een muur van onbegrijpelijkheid. Waarom is de mens geboren? Door zijn geboorte wordt in het absolute ,,Ensoi" een leegte uitgehold ,,comme un trou d'être au sein de l'être" (blz. 711), waardoor het bewustzijn nog niet is wat het verlangt te zijn en wél is wat het niet meer verwacht, daar datgene wat is reeds tot het verleden behoort. Zo wordt de zin van het leven een eeuwig uitzien naar de toekomst: ,,Aussi faut-il considérer notre vie comme étant faite non seulement d'attentes, mais d'attentes d'attentes qui attendent

elles-mêmes des attentes. C'est là la structure même de l'ipséité: être soi, c'est venir à soi" (blz. 622).

Wanneer dat *verwachten* de zin is van het leven, dan heeft de *onverwachtheid* van de dood als enige functie, alle betekenis te ontnemen aan het leven; of liever, het maakt deze betekenis tot een contradictie: wanneer het voorwerp van mijn verwachting en ikzelf als verwachtend subject plotseling verdwijnen, dan wordt de verwachting zelf absurd. — Men zou hier kunnen vragen wat nu feitelijk absurd wordt, de dood of de verwachting. De dood immers komt de verwachting opheffen; men zou ze dus ook kunnen beschouwen als de bevrijding uit het absurde van de geboorte. Tegenover het absolute „En-soi" — het bestaan van een tafel, een rots, enz. — was het *Pour-soi* een absurde leegte; door de dood spat de lege zeepbel uit elkaar, verdwijnt de absurde afstandelijkheid, en is het oorspronkelijke *En-soi* weer hersteld. SARTRE beschouwt deze mogelijke uitloper van zijn gedachte niet, maar gaat onmiddellijk over tot het bestuderen van een andere absurditeit, nl. het (eventueel weerzinwekkend) voortbestaan van de dode in zijn nalatenschap. Door de dood wordt die nalatenschap de prooi van de andere; deze zal triomferen over realisaties en scheppingen waaraan het subject zijn leven gewijd had; hij zal er van in stand houden wat *hij* er van wil beschermen; hij zal eigenmachtig vernielen wat hij wenst te zien verdwijnen. Hij kan niet anders dan aldus over de ondernemingen van de afgestorvene te beslissen.

Bij nader beschouwen lijkt ons toch dat deze tegenstelling tussen SARTRE en HEIDEGGER niet zo onoplosbaar is als ze er, oppervlakkig bekeken, uitziet. Fenomenologisch gezien bevatten de twee zienswijzen evenveel waarheid. Het is waar dat ons bewustzijn een groeiende eenheid vertoont die sterk gelijkt op de eenheid van een symfonie. Maar het is even waar dat die symfonie dikwijls midden in haar beweging pijnlijk en met een wanklank stilvalt; ofwel dat een ander de beweging overneemt, er verder naar eigen goedvinden de richting van bepalend. De oplossing van de moeilijkheid kan er dus niet in bestaan, één van deze alternatieven weg te denken. Het blijken trouwens geen alternatieven te zijn waartussen we zouden moeten kiezen, zodra we althans, in tegenstelling met SARTRE en de HEIDEGGER van *Sein und Zeit*, een ontologie aannemen waarin de zin van het *Dasein* iets heel anders is dan fenomeen en temporaliteit. Wat het *Dasein* uitsluitend „ἐκστατικόν", een temporeel uiteenliggen van verleden en toekomst, dan zouden we in dit uiteenliggen geen reden vinden om een voorrang te geven aan de toekomst zoals HEIDEGGER dit doet; men zou ook niet verantwoorden waarom het leven eerder verwachting zou zijn, dan een berusten in de absolute facticiteit van het verleden; het pure uiteenliggen fundeert geen differentiatie, die ons iets zou doen verkiezen boven iets anders. De zin van het *Dasein* staat echter tegenover dit uiteenliggen als *eenheidscheppend;* de eenheid maakt het verleden tot geheugen en de toekomst tot verlangen. Door de eenheid (o.m. van verleden en toekomst) wordt het *Dasein* vormgevend in de letterlijk thomistische betekenis van het woord; het geeft vorm aan een materie die in het uiteenliggen van haar tijdelijkheid alles zou kunnen

worden. Het ek-statische is de veelheid in deze eenheid; het maakt dat ons verleden niet louter geheugen blijft, maar ook vergetelheid wordt, en het houdt de toekomst op *afstand*. De tijdelijkheid creëert de lengte (niet de zin!) van het wachten.

SARTRE bepaalt het *Pour-soi* als „ce qui a à être ce qu'il est, c'est-à-dire qui est ce qu'il n'est pas, et qui n'est pas ce qu'il est" (blz. 711). Dit zou een geschikte definitie zijn, indien ze uitsluitend aangewend werd om het ek-staticum van de tijdelijkheid te bepalen. Als tijdelijk is het bewustzijn inderdaad verwijderd van zijn toekomst en reeds voorbij zijn verleden; maar juist door deze tijdelijkheid is het bewustzijn *onvolmaakt* bewustzijn. Dit tijdelijke wordt op dezelfde wijze teruggevonden in de activiteit van alles wat niet zichzelf is; ze is dus niet karakteristiek voor het bewustzijn. In het tikken van een horloge, in het op en neer gaan van een weegschaal, in het overslaan van de seizoenen is de maat van de beweging zo dat ze zich zelf doet vergeten om de volgende op te roepen; het heden kan zich zelf niet vatten omdat het reeds voorbij is; door zijn worden groeit de afstand tussen gisteren en vandaag, en de leegheid van die afstand komt juist duidelijk naar voren wanneer de toekomst, waarnaar we wachten, toekomst blijft.

Alleen aan zijn zelfkant is het bewustzijn, het *Pour-soi* op deze wijze tijdelijk. Willen we het vatten in zijn eigenheid, dan moeten we juist zoeken hoe het zich aftekent tegenover het oppervlakkige, onverstoorbare vervloeien van het tijdelijke, nl. hoe zijn tegenwoordigheid niet uiteenvalt zoals het ogenblik van een klok, hoe ze verschijnt als existentiële levenshouding, als „choix" waardoor mijn verleden zo tegenwoordig wordt dat ik ermee mijn toekomst beheers. Metafysische gevoelens als angst, afkeer, vreugde, aanbidding betreffen niet de afstand van het tijdelijke, maar wel het levensnoodzakelijk belang van zo'n vrije houding. Het moeilijke van een filosofische discussie is nu juist dat de levenshouding ook noodzakelijk meespreekt in de fenomenologische beschrijving van metafysische gevoelens. Men kan wel een poging doen om de beschrijving „ambigu" te houden; maar alleen reeds in de keuze van de te beschrijven objecten zal de levenskeuze zichzelf verraden. Wanneer de beschrijving nu op contradicties uitloopt ofwel steunt op een contradictie in haar aanvang, kan ze nog wel fenomenologisch trouw zijn, maar zal ze ontologisch niet verantwoord zijn.

Zo lijkt het ons ten langen laatste onmogelijk, metafysische belevingen als angst, geluk, walging, liefde (verschillend van vrees, euforie, maagstoornis, enz.) trouw te beschrijven, zonder dat de beschrijving een houding openbaart (ze weze al dan niet aanvaardend of verwerpend) tegenover Iemand, die de eigenschappen heeft van elk persoonlijk bewustzijn, en die daarenboven de absolute grond blijkt te zijn van mijn „Geworfenheit" en het laatste doel van mijn verlangens. Wanneer de angst is „la crainte de me faire du mal" en ook „choisir d'être ceci ou cela (et) affirmir en même temps la valeur de ce que nous choisissons" [2]) dan affirmeert het bewustzijn door zijn angst althans impliciet de absoluutheid van een waarde: het kan zich zelf kwaad doen en toch niet het kwaad als kwaad kiezen omdat het

[2]) J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, blz. 25.

zich in zijn bestaan en handelen afhankelijk weet van die absolute waarde.

Wanneer we in dit geval spreken van verantwoorde ontologie, zijn we buiten het domein getreden van de fenomenologische beschrijving. Het is immers waar dat de absolute God, ofschoon laatste grond van angst en vreugde, niet zo „verschijnt" dat we Hem kunnen beschrijven; maar we kunnen wel beschrijven hoe onze fundamentele levenshoudingen van Hem spreken, naar Hem verwijzen, ofwel Hem willen vergeten en Hem vervangen door onszelf of door de materie. Wanneer is een levenshouding gelukbrengend, bevrijdend van angst? Als ze het voorwerp van de angst, nl. de inwendige contradictie van de kwade trouw — „la mauvaise foi" — ontknoopt. Dit is mogelijk wanneer men zijn „Geworfenheit" kan aanvaarden als afhankelijkheid van het Absolute dat niet meer afhankelijk is; of als men in de altijd nieuwe verlangens de fundamentele doelgerichtheid wil lezen naar de zuivere Act die niet meer gericht is omdat Hij het laatste doel is. Met andere woorden, de liefde is dan zaligend, wanneer ze weet dat haar toewijding niet verloren geworpen is; zoniet, dan is ze verleiding en doet ze walgen, want dan moet ik in kwade trouw de mens in mij tot God uitroepen en eenzelfde kwade trouw terugvinden in de andere die mij verleidt en zich laat „aanbidden". Het leven heeft zin, wanneer de hoop niet hoeft te zijn een ijl verlangen van verlangen, maar het uitzien naar een vereniging met het Absolute dat anders dan al het beperkte mijn verwachtingen kan bevredigen; zoniet, dan staat het subject voor de absurde keuze tussen een absurd verlangen en de zelfmoord. Zonder de absolute Waarheid is het weten ofwel een in zichzelf contradictorische pretentie, ofwel een telkens vernieuwde ἐποχή, die altijd moet vrezen standpunt te kiezen, omdat de fundamentele contradictie waarop haar vruchteloos pogen steunt, alle gevolgtrekkingen onzeker maakt.

Het *Pour-soi* is dus iets anders dan tijdelijkheid. Daar we hier niet de betekenis van zijn geboorte, of zijn „Geworfenheit" willen beschouwen, maar wel die van zijn dood, moeten we hoofdzakelijk stilhouden bij zijn *doel*gerichtheid. Als gefinaliseerd richt het zich (niet precies naar de lege toekomst) maar naar zijn bestaan, en omdat dit bestaan uit zichzelf beperkt is, naar de niet beperkte grond van dit bestaan. Door deze gerichtheid worden zowel verleden als toekomst tegenwoordig, *actu*-eel; in zijn vrij-gerichte, actuele daad, neemt het bewustzijn uit het verleden wat voor het heden dienen kan, en bezielt aldus zijn verlangens.

Sartre zegt met fierheid, dat hij de eerste is die oprecht gepoogd heeft, de absolute God te reduceren tot een nutteloze idee. Om dit consequent te doen moest hij ook het menselijk bewustzijn reduceren tot lege tijdelijkheid. Hij heeft de consequentie van zijn ontologisch systeem verbazend ver kunnen doordrijven, maar toch niet zover dat hij b.v. voldoende rekening kon houden met het onloochenbaar fenomenologisch gegeven van het hoger beschreven „Sein zum Tode"; de zin volgens welke verleden en toekomst tegenover elkaar staan is ook niet door de loutere tijdelijkheid van het bewustzijn te verklaren. De vrije levenskeuze van het subject moet samenvallen met deze zin, wil ze ontologisch en moreel verantwoord zijn. Door haar vrijheid is die

keuze *mijn* levenshouding, die niemand in mijn plaats kan hebben. Hierdoor stelt zich mijn *eigen* bestaan tegenover de gemeenschappelijke tijd en de gemeenschappelijke wereld. Als bewustzijn „leef ik in de wereld zonder geheel van de wereld te zijn"; beheers ik de wereld en wordt de wereld vóór mij een tegenwoordigheid. Op dezelfde wijze, enigszins van op afstand, moet het bewustzijn het afscheid meemaken dat wij dood noemen, en dat aan de andere voorkomt als het begin van een eeuwig stilzwijgen, of als het afbreken van de melodie. De finaliteit, die zin gaf aan mijn leven en waardoor ik de wereld beheerste, zal ongewijzigd dezelfde blijven; alleen zal ze zich niet meer uitdrukken *in een wereld die tot de nog-levenden behoort*. Over de wereld waarin het dan zal bestaan, kunnen we niets zeggen, omdat de dood juist onze banden met deze wereld verbreekt of althans fundamenteel verandert. Maar als het bewustzijn niet louter tijdelijkheid is, dan kunnen deze banden verbroken worden zonder dat het zelf uiteenvalt. Men zou immers een vergissing begaan indien men de intersubjectieve eenheid, die we onze wereld noemen, ging verwarren met de subjecten zelf, die deze eenheid hebben opgebouwd. Verdwenen deze subjecten, dan zou zich inderdaad ook de eenheid oplossen die tussen hen ontstaan is; een huis kan niet bestaan als men de bouwstenen wegneemt, maar niets bewijst een omgekeerde verhouding. Het bewustzijn kan blijven wat het is, daar waar alles toont dat het ophoudt de verschijningsvorm te zijn, die „het niet was".

Deze uitdrukking van SARTRE wordt aannemelijk, wanneer „zijn wat men niet is" de tijdelijkheid betekent, of van uit een ander standpunt gezien, de verschijningsvorm, het uitwendige „être emprunté", dat me als zodanig niet eigen is. Want door de tijdelijkheid is het bestaan niet alleen ek-statisch maar ook méérzinnig. Door de tijdelijkheid van mijn lichaam behoort de wereld mij toe en hoor ik in zekere mate tot de wereld, zodat het lichamelijke een dubbelzinnig bestaan krijgt, d.w.z. een bestaan dat een *eigen* zin ontberend, zijn betekenis moet *krijgen*. Hierdoor ligt mijn lichamelijk bestaan enigszins buiten mijzelf; reeds St. THOMAS gebruikte deze manier van spreken: „Esse autem nostrum habet aliquid sui extra se: deest enim aliquid quod iam de ipso praeteriit, et quod futurum est" [3]). Ik bezit derhalve een „esse" dat ik niet ben zoals ik zelf *ben*. Dit is het bestaan van mijn lichaam in de wereld die mij omringt: men weet niet aan wie die wereld behoort, omdat zij ook anderen omringt. Het onbewuste ben ik vergeten, maar omdat het mij nu en dan laat gewaarworden dat het mij niet geheel vreemd geworden is, hoort het bij deze half indifferente wereld; evenmin weet ik hoe ik het toeval moet voorzien, maar wel dat ik het moet verwachten. Indien alles bestond uit toeval en onbewustheid, zou er geen sprake zijn van vrijheid en ook niet van bewustzijn. We kunnen anderzijds ook niet zeggen dat ons leven geheel vrij is van het onbewuste en het onverwachte; zij zijn integendeel precies dit deel van ons leven waardoor het bewustzijn in de wereld wortelt en dat de *grens* vormt tussen mij en de wereld: deze grens is het lichaam, reflexief beschouwd. Maar het bewustzijn zou als zodanig geen actuele beleving worden, indien het niet tussen deze twee uitersten van on-

[3]) I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, c.

bewust verleden en van duistere toekomst in, de vonk was die zowel *leven* als *licht* geeft.

Daar het tijdelijke mij toehoort en ook tot de wereld hoort, maakt zijn meerzinnigheid het mij mogelijk er alle soorten betekenissen in te leggen die het uit zich zelf niet heeft. Het toeval kan de vorm aannemen van een mirakel, maar ook van een ongeluk; en dit is, voor verschillende mensen, vaak hetzelfde fysisch gebeuren. Is het voor mij ongelukkig of absurd, dan is het daarom niet absurd zonder meer; zoals alle beperking heeft het zijn keerzijden. Daarom is ook de uitzonderlijk tijdelijke gebeurtenis van de dood een fenomeen waarvan de keerzijde soms erg pijnlijk is, ofschoon het harde spreekwoord altijd waar blijft dat de éne zijn dood, de ander zijn brood is.

Zal deze pijnlijke keerzijde ook gekeerd zijn naar de stervende? Bij het absurde van zijn eigen dood stelt SARTRE zich gerust met de bedenking, dat hij er als subject niet meer bij zal zijn om dit te beleven: „(la mort) ne m'entame pas" „étant ce qui est toujours au delà de ma subjectivité" *(L'être et le néant,* blz. 632). Als de tijdelijkheid is wat we er over gezegd hebben, kunnen we dezelfde gerustheid niet delen. Er zijn immers zeer gegronde redenen om de dood te vrezen. De gemeenschap heeft het trouwens niet zo verkeerd voor, wanneer ze de doodstraf aanziet als een uiterste vorm van sanctie. Inderdaad, de vrees voor de dood is iets anders dan de angst om in het niet te verzinken; zulk een angst zou als gevoelen niet eens te vergelijken zijn met vrees of met schrik, en zou zeker niet een vrees zijn voor mijzelf. Wel spreekt de angst vóór de dood, zoals de angst voor de duisternis en voor de nachtmerrie, me van de natuurnoodzakelijke drang om zelf een zin te geven aan mijn leven. Maar het is niet mogelijk vooraf aan te voelen wat de dood hiertegen zal doen. We moeten hier *besluiten,* wat een ontologie, die geldt voor het levend bewustzijn, ons kan leren over de dood. Niet zozeer *de* dood, die we objectief waarnemen buiten ons, als *mijn* dood is een mysterie, omdat daarin het mysterie van het bewustzijn in zijn zuivere vrijheid beleefd wordt. Het menselijk bewustzijn is zo rijk aan mysterie, dat eeuwen geschiedenis, wetenschappen, techniek, wijsbegeerte, kunst, godsdienst, niet volstaan hebben om het in verschijningsvormen uit te drukken; het zal bij het sterven mysterie blijven met dit verschil dat het zich niet meer tegenover gelijktijdig bestaanden zal uitdrukken. Zoals de eenheid van een symfonie iets anders is dan het eindakkoord, maar voortleeft in en ook na dat eindakkoord, zo zal het bewustzijn de eindmaat beleven die wij dood noemen. In deze eindmaat zal het zijn wat het *nog* is, ofschoon het — voor zover we dit van buiten uit kunnen zien — niet meer zal zijn „wat het niet was".

Het einde zal de zin hebben die ik aan elk van de afzonderlijke momenten gegeven heb. Als tijdelijke „facticiteit", als onafhankelijk van mijn bedoelingen en verwachtingen, zal het wendbaar zijn naar elke zin die het van mij ontvangt, zoals een beweging van mijn hand, puur fysiologische reactie kan zijn, maar ook, naar mijn verlangen, de betekenis krijgt van een weigerend gebaar, van een begroeting, een bescherming, een bevel. Dit wil zeggen dat mijn vrijheid, de bron van iedere betekenis, nog wat anders is dan het ver-

mogen om het „niets af te scheiden" „la faculté de sécréter le néant" (de uitdrukking is van SARTRE), vooral wanneer hier het „niets" moet betekenen: het tijdelijk uiteenliggen of de afstand waardoor het bewustzijn niet meer is wat het is (zijn verleden) en nog niet is wat het wil zijn (zijn toekomst). De vrijheid leeft weliswaar in deze tijdelijkheid; en het is ook waar dat ze een negatie kan voortbrengen, maar de negatie die ze voortbrengt is dan anders betekenisvol dan de tijdelijkheid. „Agir librement," heeft A. DONDEYNE in een gelukkige formulering gezegd, „c'est avant tout donner un sens à ses actes, assumer sciemment ce sens, le faire sien, s'en constituer l'auteur" [4]).

Om dit te begrijpen moeten we terugdenken aan de finaliteit die door het bewustzijn beleefd wordt. Het absoluut Bestaan, de authentieke Waarde, de énige Waarheid is de pool waarheen deze finaliteit uiteindelijk gericht is. Het Niets dat door de vrijheid kan tot stand komen, is de negatieve waarde en de levende contradictie van het wezen dat tegennatuurlijk handelt. Het is niet de leegte, die een *abstracte* constructie is van het bewustzijn. Die tegenwaarde in de vrijheid is zo *concreet* dat ze het bewustzijn zelf is. De vrees voor deze tegenwaarde is wel een vrees voor zich zelf: de angst tegenover het niets waardoor ik mezelf kwaad doe. In dit geval bestaat er een reden om het zich bewust worden van het niets angst te noemen, en het te vergelijken met het fenomeen van de duizeligheid, waarbij ik vrees mezelf in de afgrond te storten. Misschien was dit de reden waarom KIERKEGAARD van „angst" sprak in verband met het bewustzijn van de vrijheid: het niets dat mij beangstigt is het tragisch bewustzijn van de vrek die niet geniet van zijn goud omdat hij weet dat men hem verwenst; van de hoogmoedige die wil geloven in zijn eigen waarde en voelt dat men hem in de eenzaamheid terugstoot; van de verleider die genot zoekt en niets vindt dan afkeer en walging.

Bij dit alles mag ons niet ontgaan dat dit soort „niets" zichzelf, bij wijze van een levende contradictie, kan in stand houden: dat we, m.a.w. de waarschuwing van de angst kunnen verwaarlozen. De bedrogene is hier zelf bedrieger, ook al kent hij als misleider de waarheid die hij voor zichzelf als misleide verborgen houdt. Een oppervlakkig en zelfs een langdurig gewetensonderzoek is zelden voldoende om zich vrij te maken van die inwendige „kwade trouw" of „mauvaise foi" zoals SARTRE het noemt; want het bewustzijn dat het onderzoek moet instellen is hier zelf de betichte. Dit betekent dat de mens door de angst op zijn fout kan terugkeren, maar ook dat hij door het vluchten van de angst, door de „kwade trouw", zich in zichzelf kan opsluiten en tot een levende contradictie kan worden.

Het bewustzijn zou geen angst kennen, indien het niet van nature gericht was op de Andere; anders immers zou de vrijheid overeenkomen met volledige willekeur en zou geen dualiteit deze willekeur komen storen of zou een inwendige contradictie onmogelijk blijken. Wanneer men zegt dat het bewustzijn „intentionaliteit" is, „bewustzijn van", denkt men aan deze dualiteit. *De* Andere in het bewustzijn is echter niet vooreerst *het* andere, de

---

[4]) A. DONDEYNE, *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, 1950, blz. 19.

wereld; hij is zelfs niet in eerste instantie het geheel der andere subjecten die ik buiten mij onderscheid. Hij is de absolute existentie, als noodzakelijke grond van al het beperkte. Hij is niet de wereld, want deze is ten slotte niets méér dan de horizon waarin ik mij van mijn realiteit bewust word. Hij is ook niet de andere subjecten, die ik naast mij zie; want hiermee zou men belanden in een opvatting die als een soort tegenhanger zou zijn van het solipsisme en die men al even moeilijk zou kunnen verdedigen als dit solipsisme zelf. Naar gelang het standpunt dat men inneemt zou men willekeurig moeten beslissen naar welke richting van de tijd het bewustzijn gekeerd is. Ofwel zou de reden van ieders bestaan telkens in zijn nageslacht moeten gezocht worden; ofwel zou de evolutie van de materie en de geschiedenis metafysisch moeten verklaren hoe het bewustzijn ontstaan is. SARTRE spreekt zijn voorkeur uit voor het laatste alternatief, ofschoon hij uitdrukkelijk toegeeft dat het ontstaan van een *Pour-soi* in het *En-soi* een contradictie is. De andere van mijn bewustzijn kan niet mijn verleden afzonderlijk zijn noch mijn toekomst; hij moet hun uiteenliggen en mijn beperking overschaduwen zoals de hemel het landschap én de bomen overwelft.

De dood zal nu, door ont-hechting uit het tijdelijke, onze gerichtheid naar God uitzuiveren. Voor SARTRE is de dood het laatste moment in een reeks verschijningsvormen; in een christelijke filosofie houdt het bewustzijn op, zich als verschijning te openbaren voor de mensen die gelijktijdig met dit bewustzijn bestaan. Als verschijningsvorm is de dood niet *mijn* dood; in zover ze *mijn* dood is, is ze geen verschijningsvorm meer, en zal ze ophouden méérzinnig te zijn. Ze zal uitsluitend de betekenis hebben die ik er aan geef. Ze zal ofwel een essentieel slechte handeling zijn, in het geval namelijk dat mijn houding tegenover de absolute Waarde de kwade trouw is die zich totaal ingraaft in de contradictie. Ofwel zal ze heilbrengend, zaligmakend zijn, namelijk wanneer ze de zuivere bevestiging is van een oprechte poging om mij te ontdoen van elke kwade trouw; wanneer ik in plaats van mij aan het zelfbedrog vast te klampen, mij laat waarschuwen door de angst, die als de strijd is tussen misleider en bedrogene; wanneer ik verkies de waarheid te aanvaarden zoals ze zich voordoet, liever dan zelf te beslissen hoe ze moet zijn. De dood zal dus een proef zijn naar het zuiverste gehalte van mijzelf: ik zal moeten tonen wat *ik* nog ben, wat me eigen moet blijven uit het verleden omdat ik mezelf zo gemaakt heb: dit is het moreel bewustzijn, het geweten, waarin verleden en toekomst actueel zijn. Een morele houding is immers dan pas moreel wanneer ze uitgaat van geheel mijn persoon, in de eenheid van wat ik reeds gedaan heb en van wat ik wil doen. Mijn morele houding, die een zin gaf aan mee- en tegenvallers van het alledaags gebeuren, aan ziekte, aan de plaats die ik kreeg in de geschiedenis zonder dat ik het wou, zal op dezelfde wijze een zin geven aan mijn dood.

Leuven M. DE TOLLENAERE, S.J.

SOMMAIRE

La philosophie réflexive peut-elle nous apprendre quelque chose sur la mort? Cette question a été examinée par les existentialistes. L'ontologie de

l'existentialisme athéiste nous donne le choix entre deux attitudes, inconciliables selon J. P. Sartre. La première, que celui-ci appelle idéaliste et poétique, est celle du „Sein zum Tode" décrite par M. Heidegger. Heidegger considère la mort comme le phénomène ultime de la vie, l'accord de résolution du mouvement musical auquel on peut comparer la vie. Sartre rejette cette description parce qu'elle ne rend pas suffisamment compte du caractère absurde de la mort: „même la mort qui ressemblera le plus à une fin de mélodie ne peut être attendue comme telle; le hasard en en décidant, lui enlève tout caractère de fin harmonieuse". Pour Sartre, la mort est le moment-type de la facticité imcompréhensible: elle n'a pour fonction que d'enlever tout sens à la vie.

Nous pensons que ces deux attitudes fondées chacune sur des aspects phénoménologiquement vrais de notre vie, peuvent parfaitement se concilier, à condition d'admettre une ontologie franchement théiste. La mort n'est absurde, que lorsqu'on suppose — à tort — que la conscience n'est que temporalité. Dans une ontologie théiste, au contraire, le sens de la vie, consacré par la mort, ne nous est pas donné par la temporalité, mais par la liberté. Par son „choix", l'homme peut librement — soit, accepter sa condition de dépendance envers Dieu, et s'inscrire dans la tendance naturelle qui le porte vers Dieu; soit, se forcer à être une contradiction vivante et continuer cette vie contradictoire par un effort constant de „mauvaise foi". Dans les deux cas, le passé sera dirigé vers l'avenir, par la liberté qui les transcende, comme l'unité de la mélodie transcende l'ensemble des notes isolées. D'autre part, la mort ayant arraché les racines que la conscience plonge dans la temporalité du monde, aura pour effet de détacher la conscience de ce qui n'est pas elle, en la constituant définitivement dans l'option fondamentale — bonne ou mauvaise — inchoativement vécue avant la mort.

HET GEHEIM VAN GOD: DRIE PERSONEN, EEN NATUUR

Slechts met een zekere schroom hebben wij ons tot het schrijven van dit artikel gezet. Het geheim der drie personen, die één natuur zijn, is immers het grootste en meest fundamentele mysterie van ons geloof. Onder alle „mysteria in Deo abscondita" [1]) is de allerheiligste Drieëenheid het mysterie bij uitstek: niets is zozeer verborgen in God als het inwendig leven van God zelve. Van geen enkel geloofspunt geldt zozeer als van dit geheim, dat het enkel door openbaring gekend kan worden en dat het geloof, waarmede wij die openbaring aannemen, de goddelijke werkelijkheid voor ons aards verstand als met een sluier bedekt en in een zekere duisternis blijft omhullen [2]). Het geheim van God is te schouwen door de zaligen in de hemel en enigszins door de mystici hier op aarde, maar te begrijpen is het niet. De inhoud der zaligende intuïtie is op het lagere begrippelijke plan van kennen niet geheel uit te drukken. Wij kunnen m.a.w. niet bewijzen, dat er geen tegenspraak ligt in de affirmatie: drie personen en toch één natuur. Wij kunnen alleen, steunend op het geloof en in hoop op de toekomstige schouwing, de beide aspecten tegelijk bevestigen: Vader, Zoon en H. Geest zijn drie werkelijk onderscheiden personen, die toch elk reëel identiek zijn met de ongedeelde eenheid der zelfde goddelijke natuur. Een mooi voorbeeld om het verschil tussen intuïtieve schouwing en begrippelijk kunnen uiteenzetten te illustreren levert ons het dagboek van S. IGNATIUS VAN LOYOLA. Op 19 februari 1544 noteerde de heilige, dat hij het werken der onderscheiden personen waarnam, „meer door te zien dan door te begrijpen". En enige dagen later schouwde hij, hoe zijn gebed door Jesus aan de Vader werd aangeboden; het is ook dan weer een zien, „dat zo niet uitgelegd kan worden" [3]).

Als S. IGNATIUS het geheim niet kon begrijpen en uitleggen, kunnen wij dat a fortiori niet; bovendien hebben wij niet de pretentie in deze inleiding het mysterie der Triniteit enigszins volledig te behandelen. Wij willen slechts enkele o.i. belangrijke punten naar voren halen. Dit inderdaad onbegrijpelijke, onpeilbare mysterie is bron en bekroning der gehele bovennatuurlijke orde, waarin wij leven. De geheimen van Christus en de Kerk wortelen in dìt geheim van het eeuwig samenleven van Vader, Zoon en H. Geest. Heel de H. Schrift van het Nieuwe Testament en geheel de traditie getuigen ervan.

---

[1]) Dz. 1795.

[2]) vgl. Dz. 1796.

[3]) *Monum. Ignat.* I 3, Roma, 1934, blz. 101: „más sentiendo o viendo que entendiendo"; (door de heilige speciaal omlijnde passage); ibid. blz. 107 (25 febr.): „con un sentir o veer que no se puede así explicar" (eveneens omlijnde passage).

In die traditie werd echter niet altijd op dezelfde wijze van dit mysterie getuigenis afgelegd. Patrologen en dogmatici zijn het er wel over eens, dat er vooral twee theologische richtingen bestaan: een, die vooral door de griekse vaders vertegenwoordigd wordt en een, die meer kenmerkend is voor de latijnse traditie. Het lijkt daarom, dat wij een goede methode volgen om de traditiegegevens over de Triniteit samen te vatten, als wij hetgeen kenschetsend is voor de griekse gedachte en wat meer aan de latijnen eigen is, kort weergeven. Dit zullen wij nu pogen te doen. Wij zullen beide richtingen trachten te karakterizeren door ze tegen elkaar af te grenzen en het bepalende van elk naar voren te halen. Het is misschien nuttig als vanzelfsprekende opmerking vooraf even te zeggen, dat de twee theologische stromingen niet geheel samen vallen met het onderscheid tussen grieken en latijnen. Men vindt de latijnse gedachtengang ook wel bij grieken en omgekeerd kan men bij latijnse schrijvers grieks aandoende passages lezen. Maar bij de grieken domineert toch een bepaalde visie en bij de latijnen een andere. Globaal genomen kan men de beide richtingen als grieks en latijns aan elkaar opponeren.

Om nu in kort bestek een enigszins volledig overzicht van het kenschetsende der twee theologieën te kunnen geven zullen wij de diverse aspecten niet altijd met teksten van vaders of scholastieke theologen trachten aan te tonen, maar ons veelal beroepen op de wijzen, waarop gezaghebbende patrologen en dogmatici de leer van vaders of scholastici samenvatten. Dit overzicht van positieve gegevens zal vanzelf leiden tot een bepaalde probleemstelling — vooral de plaats van de Vader in de Triniteit en de goddelijke natuur betreffend. Deze aspecten van het geheim zullen wij niet oplossen, maar wel hopen wij in staat te zijn — wederom ons beroepend op positieve gegevens — enig inzicht te schenken.

I

1. Een eerste en algemeen bekend verschil tussen de Triniteitsleer der griekse vaders en die der latijnen is het verschil van uitgangspunt. De grieken beginnen bij de drie personen, de latijnen bij de éne natuur. P. CHENU spreekt ergens over de „haute théologie" van de „docteurs grecs", die „entrent dans la considération de la vie divine par la perspective des trois personnes et non à partir de l'unité de substance"[4]. Niet iedereen acht deze griekse be-

---

[4]) M.-D. CHENU O.P., *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIe siècle*, in: Mélanges A. Pelzer, Louvain, 1947, blz. 165. A. MALET (*Personne et Amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin* — Bibl. Thomiste XXXII, Paris, 1956) reageert tegen de idee, dat de goddelijke personen in de Triniteitsleer der grieken meer centraal staan dan in die van S. THOMAS. Hij spreekt zelfs over „l'essentialisme des grecs" (blz. 15). Dit fundeert hij vooral op het feit, dat de grieken vaak uitdrukkingen hebben als „Wijsheid van Wijsheid", „voortgebrachte Wijsheid", „Essentie van Essentie". S. THOMAS leert, dat niet het wezen genereert, maar de Vader. S. THOMAS is dus meer personalistisch dan de grieken.

Ons inziens zijn hier twee opmerkingen te maken: ten eerste worden dergelijke uitdrukkingen ook in de latijnse traditie gevonden (b.v. bij Augustinus en in de concilies van Toledo); en vervolgens ligt het er maar aan, wat men onder „essentie" verstaat. God is

schouwingswijze echter evenzeer „haute théologie". Een ordebroeder van CHENU, M. J. NICOLAS, schrijft: „Les Pères grecs plus immédiatement en continuité avec l'Ecriture, parce que non encore parvenus au stade scientifique de l'explication par les causes, partent des Personnes divines telles qu'elles se manifestent dans l'histoire et reconstituent à partir d'elles l'Unité divine. Saint Thomas, suivant l'ordre interne des vérités, conclut son traité de la Trinité sur celui des Missions des Personnes divines à la créature et par là l'ouvre sur la création" [5]). De grieken gaan dus — volgens P. NICOLAS — uit van de personen, *omdat* zij beginnen met de zendingen te beschouwen en van daaruit opstijgend de goddelijke eenheid zien. S. THOMAS spreekt echter volgens de „via doctrinae" en begint daarom met een behandeling van het geheim van God in zich, om daar dan de leer over de zendingen op te laten volgen. Wij willen de idee, dat de grieken uit de orde van de oeconomie opstijgen tot die der theologie niet bestrijden. Is evenwel de griekse gedachte volledig weergegeven door te zeggen, dat de griekse vaders beginnen met de goddelijke personen beschouwd in de oeconomische orde om vandaar opstijgend de theologie der goddelijke eenheid te behandelen? Spreken de grieken niet ook over de eenheid Gods in zijn oeconomisch handelen? En bezien zij het onderscheid der personen enkel in de orde der zendingen, zodat zij eigenlijk geheel niet toekomen aan de theologie der onderscheiden personen? Wij zouden dit alles niet graag affirmeren. Het axioma „opera ad extra sunt communia" vindt men ook in de griekse traditie en de grote griekse vaders kennen o.i. wel degelijk een theologie der onderscheiden personen. Het vervolg van onze inleiding zal dit hopelijk nog duidelijker maken. S. THOMAS echter heeft inderdaad de Godsleer willen uiteenzetten „suivant l'ordre interne des vérités". En dit hield voor hem niet alleen in: eerst de leer over God in zich en daarna die over de zendingen, maar ook bij de behandeling der Godsleer: eerst de natuur en dan de personen. Hij zeide het zelf in de proloog van I q. 27: „Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione; secundo de relationibus ori-

---

niets anders als Vader, Zoon en H. Geest. Als men de essentie concreet neemt als: de Vader, zal men zeggen: essentia generat; als men essentie concreet neemt als: de Zoon, zal men zeggen: essentia generatur.

Men kan echter ook het identiteitsaspect van de personen abstraheren; men kan de personen definiëren als: essentie + proprietates en dan de distinctio rationis makend tussen natuur en personen de natuur of het wezen bepalen als datgene, wat de drie personen gemeen hebben. Dan vormt men zich een begrip van de goddelijke essentie, waar men noch het genereren noch het gegenereerd worden van mag uitzeggen: „non est generans, neque genita, nec procedens" (Dz. 432). In de teksten, waarin wij lezen, dat het wezen genereert of gegenereerd wordt, is het goddelijk wezen op de eerste wijze verstaan. Men zou de redenering van MALET o.i. gevoegelijk kunnen omkeren: de griekse vaders denken zozeer aan de personen, dat zij zelfs de term „οὐσία" vaak als op een concrete persoon slaande verstaan.

[5]) *Etudes Critiques; Théologie dogmatique*, in: Rev. Thom. 47 (1947) blz. 141.

ginis; tertio de personis". Dus: eerst de eenheid van het goddelijk wezen, dan de processiones, daarna de relaties en tenslotte de personen. B. LONERGAN geeft de structuur van THOMAS' Triniteitstractaat in oppositie tot de Triniteitsleer der grieken o.i. juist weer, als hij schrijft: ,,The Summa treated first God as one, to turn to God as triune 'secundum viam doctrinae'. In this presentation the starting-point is not God the Father but God; the first question is not whether there is a procession from God the Father but whether there is a procession in God. After establishing two processions in God, the existence of real relations in God is treated. Only after both processions and relations have been treated, is the question of persons raised" [6]). In deze opbouw volgde S. THOMAS de systematiek van de grootste der latijnse Kerkvaders, van S. AUGUSTINUS. Als AUGUSTINUS niet direct spreekt over de orde der zendingen, d.i. de orde der vrije daden van Gods liefde, die verkiest de menswording van de Zoon en de uitstorting van de H. Geest te realizeren, maar als hij handelt over het eeuwig noodzakelijke inwendige leven Gods en als hij hier een wetenschappelijk systematisch exposé van wil geven, gaat hij uit van de éne goddelijke substantie. Dan gelden de woorden van PORTALIÉ: ,,Saint Augustin .... préludant au concept latin que les scolastiques lui ont emprunté, envisage avant tout la nature divine et poursuit jusqu'aux personnes pour atteindre la réalité complète. *Deus*, pour lui, ne signifie plus directement le Père, mais plus généralement la divinité, conçue sans aucun doute d'une maniere concrète et personnelle mais non comme telle personne en particulier. C'est Dieu-Trinité, c'est-à-dire au fond la divinité qui s'épanouit sans succession de temps ou de nature, mais non sans ordre d'origine, en trois personnes Père, Fils et Saint-Esprit" [7]).

Dit verschil tussen griekse en latijnse theologie weerspiegelt zich ook in de diverse geloofsbelijdenissen. Terwijl de oudere symbola, b.v. dat van Nicaea en het Nicaenum-Constantinopolitanum, openen met de woorden: ,,Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem .... Et in unum Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei" [8]), begint het meer augustiniaans geinspireerd symbolum ,,Quicumque": ,,Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur" [9]).

Waar deze twee richtingen in de ene katholieke Kerk bestaan en waar zij beiden door eminente Kerkvaders en Kerkleraren zijn vertegenwoordigd, lijkt het a priori reeds zeer waarschijnlijk, dat zij ook alle twee goed zijn en dat zij complementair tegenover elkaar staan. NICOLAS, LONERGAN c.s. geven o.i. geen enkel doorslaand bewijs voor een absoluut primaat der latijnse theologie. Dat in God zelf de éne natuur een zekere absolute voorrang bezit op de drie personen, is allesbehalve onmiddellijk evident. A priori zouden wij eerder tot de tegengestelde affirmatie geneigd zijn. 'Persoon' lijkt een rijker begrip te zijn dan 'natuur'; en iedereen geeft toe, dat de griekse be-

---

[6]) B. J. F. LONERGAN S.J., *The concept of Verbum in the writings of St. Thomas Aquinae*, in: Theological Studies 10 (1949) blz. 380.

[7]) E. PORTALIÉ, *Augustin* (*Saint*), in: Dict. Théol. Cath. I col. 2347.

[8]) Dz. 54; 86.

[9]) Dz. 39.

schouwingswijze nauwer aansluit bij de voorstellingswijze der H. Schrift.

2. Met dit verschil in uitgangspunt, waarbij het eerste accent valt òf op de personen òf op de natuur, hangt samen dat de onderlinge verhoudingen der personen in de griekse theologie meer dynamisch, in de westerse daarentegen meer statisch worden gezien. De latijnen zeggen: er is slechts één God; daar het geloof ons leert, dat er drie goddelijke personen zijn, moet de eenheid in de drieheid liggen en omgekeerd. In deze gedachtengang ziet men primair de verhouding: een natuur — drie personen. Pas in tweede instantie wordt dan gezegd, dat die personen volgens een bepaalde orde uit elkaar voortkomen. In onze gewone latijnse handboeken wordt eerst het tractaat de Deo Uno behandeld; dan volgen een of meer theses, waarin met de positieve gegevens wordt bewezen, dat er drie goddelijke personen zijn; en daarna komen de processiones ter sprake. (Let wel: wij zeggen niet, dat deze structuur verkeerd is, maar enkel, dat in de kerkelijke traditie ook een andere theologie wordt gevonden.) Dit laatste punt nu, het uit elkaar voortkomen der personen, is het eerste, dat in de griekse theologie geaffirmeerd wordt: de Vader is πηγαία θεότης; hij baart zijn Zoon en doet door de Zoon de H. Geest uitstromen. Deze voortkomsten zijn een eeuwig goddelijk-noodzakelijk stromen uit de Vader en de personen lopen dus door elkaar heen. De griekse term περιχώρησις drukt, zoals P. Henry terecht opmerkt, dit dynamische uit, in tegenstelling tot het woord, dat in de latijnse theologie het meest opgang maakte: circuminsessio. En aan de meer dynamische term beantwoordt een meer dynamische visie bij de grieken. Men vindt in de traditie twee vormen der leer van het in-elkaar-zijn der goddelijke personen, „l'une, peut-on dire, de type latin, suivant laquelle l'Unité est dans la Trinité et réciproquement, l'autre, plutôt de type grec, suivant laquelle une personne est dans une autre personne, parce qu'elle en provient ou y retourne" [10]).

Goed, maar typisch voor een meer door de latijnse theologie gevormde geest, is de definitie, die P. Deneffe van de perichorese geeft: „Die trinitarische Perichorese besteht darin, dass die drei göttlichen Personen auf Grund der Einheit der göttlichen Natur ineinander sind: circuminsessio; oder, wenn man die innergöttlichen Ausgänge mit hineinbezieht, darin, dass Vater, Sohn und Hl. Geist auf Grund der Mitteilungen der einen göttlichen Natur in einander eingehen, sich durchdringen: circumincessio" [11]). Voor P. Deneffe is het dus mogelijk de trinitaire perichorese te bepalen zonder uitdrukkelijk de voortkomsten in de definitie op te nemen. De eerste definitie, welke hij spontaan geeft, is die, waar de processiones niet in zijn opgenomen. In de mentaliteit der theologie, die wij als meer grieks kwalificeerden, zal de perichoresis juist primair vanuit de voortkomsten worden gezien.

Beide theologische richtingen spreken over processiones of voortkomsten in God; echter weer op enigszins verschillende wijzen. P. Vanier, die het begrip „actus notionalis" onderzocht, schrijft, dat bij de grieken „l'action

---

[10]) P. Henry S.J., *La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroec,* in: Rech. Sc. Rel. 40 (1952), Mélanges Lebreton II, blz. 343 v.

[11]) A. Deneffe S.J., *Perichoresis, circuminsessio, circumincessio; eine terminologische Untersuchung,* in: Z.K.Th. 47 (1923) blz. 497.

notionnelle se présentait sous la forme d'un jaillissement d'une personne à l'autre.... Dans la théologie trinitaire augustinienne, le concept de procession.... s'attache davantage à l'aspect *essentiel* des opérations divines, il les considère plutôt en tant qu'attributs divins qu'en tant qu'actes personnels." Als men zich in de lijn der augustiniaanse theologie een begrip van de actus notionalis zou vormen, „ce que saint Augustin n'a pas fait explicitement, on dégagerait un concept d'action presque statique, pour autant qu'il est permis d'accoupler ces deux termes" 12).

Ook S. THOMAS gaat, als hij de processiones b.v. in de *Summa* behandelt, uit van de attributen van kennen en beminnen. Beide zijn volgens het geloof in God in relatief geopponeerde momenten aanwezig: „dicens" en „verbum intelligibile", „amans" en „affectio amoris" 13).

Het verschil tussen de beide theologische stromingen, waarover wij spreken, schijnt ook na te werken in de bekende middeleeuwse controverse over het constituerende van een goddelijke persoon: de oorsprong of de relatie. RICHARD VAN ST. VICTOR in dit opzicht dichter bij de grieken staande opteerde voor de origines, S. BONAVENTURA eveneens 14). S. THOMAS evenwel voor de relaties. De origo actief genomen, schrijft hij, veronderstelt de reeds geconstitueerde persoon en passief genomen is zij slechts het voortkomen van een persoon, niet de voortgekomen persoon zelf. „Origo active significata significatur ut progrediens a persona subsistente; unde praesupponit eam; origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituens" 15).

---

12) P. VANIER S.J., *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin; évolution du concept d'action notionnelle*, Montréal-Paris, 1953, blz. 18. Volgens A. H. MALTHA O.P. zijn „notionele daden": „relaties in de grammaticale vorm van daden": dit met beroep op I q. 41 a. 1 ad 2 (*Het Filioque in het latijns Credo en de grieken*, in: Het Christelijk Oosten en de Hereniging 9 (1956-1957) blz. 20).

13) *Compend. Theol.* 45; 52. I q. 27 a. 1 en 2. Vgl. H.-F. DONDAINE O.P., in: S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La Trinité* II (I q. 33-43), éditions de la revue des jeunes, Paris-Tournai-Rome, 1946, blz. 393-401.

14) RICH. A S. VICTORE, *de Trinitate* IV 15. P.L. 196, 939; ibid. 22 col. 945.

S. BONAVENTURA, *Quaest. Disp. de Myst. Trinit.* q. 3 a. 2; 1 *Sent.* d. 26 q. 3. Over BONAVENTURA's leer in dezen: A. STOHR, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura* I, Münster i.W., 1923, blz. 116; M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus; II die trinitarischen Lehrdifferenzen*, Münster i.W., 1930, blz. 448-454.

Dat RICHARD en BONAVENTURA in dit punt dichter bij de grieken staan, blijkt ook uit de woorden van MALET: „Les Grecs avaient conçu l'hypostase comme une propriété personelle, cette propriété étant constituée avant tout par l'origine: l'Innascibilité, la Nascibilité, la Procession. Sans doute, ils affirment encore que le Père est aussi constitué par la Paternité et le Fils par la Filiation, mais ils ne distinguent pas formellement relation d'origine et relation personnelle...." (op. cit., blz. 151).

15) I q. 40 a. 2; vgl. 1 *Sent.* d. 26 q. 2 a. 2; 4 c.G. 14; *de Pot.* q. 8 a. 3. Wij voor ons zouden geen distinctie willen maken tussen „origo" en „relatio". De Vader als persoon *is* πηγαία θεότης, origo activa; de „paternitas" is geen relatie, welke is „super actionem fundata" (I q. 28 a. 4), doch *is* deze activiteit zelf. Zo ook *is* de Zoon zijn geboren worden. De „relatio filiationis" *is* formeel de „origo passiva" van de Zoon. Wij maken dus niet de door LONERGAN zo geprezen distinctie tussen een „order of our concepts *in fieri*", volgens welke de voortkomsten voorafgaan aan de constituering van de personen en een (in de

Dat het goddelijk Zijn in de ene (griekse) richting meer als activiteit en beweging, in de andere (latijnse) meer als rustend er zijn wordt beschreven, illustreerden wij op verschillende wijzen. I. CHEVALIER O.P., die een studie maakte van de leer der goddelijke relaties bij S. AUGUSTINUS vergeleken met de griekse Kerkvaders, ziet hetzelfde onderscheid doorwerken tot in de leer der trinitaire relaties toe. In de traditie vindt men twee opvattingen over de goddelijke relaties : beide opvattingen worden reeds bij de griekse vaders gevonden, maar bij hen overheerst toch een bepaalde visie en bij S. AUGUSTINUS een andere. „Dès son apparition en théologie trinitaire, chez les Pères grecs, l'idée de relation se présente dans deux courants de pensée distincts. Elle est considérée d'une part comme le lien de deux personnes divines, dont l'un procède de l'autre, par 'génération' ou par 'procession', et retourne à son principe ; ce lien explique la communauté de nature et la coexistence des hypostases distinctes. Cette conception traduit une sorte de dynamisme immanent qui reflète et transcende la pensée néoplatonicienne et stoïcienne.

D'autre part, la relation est opposée à la substance. Les termes qui désignent les relations ne révèlent rien de la substance. S'ils sont multiples, distincts, en ordre l'un par rapport à l'autre, la multiplicité, la distinction, l'ordre n'atteignent pas nécessairement des substances. Cette dialectique conceptualiste s'appuie sur les Catégories d'Aristote ....

Quand l'évêque d'Hippone développe la théorie des relations, il se rattache indubitablement au second courant de pensée que l'on a constaté aussi chez les grecs. Sur cette question doctrinale, dans l'oeuvre d'Augustin, l'influence aristotélicienne prime donc l'influence néoplatonicienne. Ces deux influences se croisent dans l'usage que font les Pères grecs de l'idée de relation, mais le néoplatonisme chez eux est prédominant. Telle est la première et plus visible différence entre saint Augustin et les Docteurs grecs." Na er dan nogmaals op gewezen te hebben, dat de relatie bij de grieken niet enkel als opponerend maar ook als verbindend wordt gezien, geeft CHEVALIER het verschil tussen de Triniteitsleer van S. BASILIUS en die van S. THOMAS aldus weer : Basilius „part du rapport de génération pour aboutir par la relation à une communauté de nature, alors que Thomas d'Aquin, par exemple, part de la simplicité divine pour conclure à des termes de procession purement relatifs". Het dynamisch karakter van het griekse denken geeft CHEVALIER dan nogmaals aan : „Mais il en résulte que, chez les Grecs, l'idée de relation se présente sous une forme plus réaliste, plus vitale. Il importe de souligner que la schesis n'est pas envisagée d'un point de vue statique, comme principe constitutif de l'hypostase divine. Elle sert plutôt à exprimer le mystère de la vie divine, ces processions immanentes de l'un et le retour à ce un-principe, d'où surgissent éternellement et circulent l'un dans l'autre ces modes de subsister, que sont les divines personnes, dont toute la raison d'être est de

---

Summa beginnende met q. 30) „order of our concepts *in facto esse*", volgens welke de notionele activiteiten na de geconstitueerde personen komen (art. cit., blz. 380 v. ; vgl. MALTHA, art. cit., blz. 14). Het dispuut over de eerste goddelijke persoon : „Pater quia generat" of wel „generat quia Pater" vervalt dan tevens vanzelf.

se porter l'un vers l'autre et qui sauvegardent l'unité de l'essence divine. Les deux points de vue aboutissent pourtant à une conséquence identique: les trois hypostases divines se distinguent par les propriétés, celles-ci par les différences d'origine, qui sont les oppositions de relation au sein de l'identité essentielle" [16]).

Het schijnt mij dus toe, dat het als positieve theologie enigszins verouderde werk van DE RÉGNON ideeën bevat, welke niet alle tot de overwonnen standpunten behoren. DE RÉGNON karakterizeerde de griekse theologie als dynamisch, de latijnse als statisch. En hij bracht dit in verband met twee manieren van philosopheren over God, waar dan twee wijzen van theologizeren aan beantwoorden. De twee wijzen van philosopheren noemde hij de peripatetische en de dionysiaanse. De peripateticus — zegt DE RÉGNON — ziet God primair als substantie, als volheid van Zijn en zegt daarna de activiteit van kennen en willen van God uit. De dionysiaan stelt aan de top van de scala entium een subsistente activiteit, een stromende bron [17]). De eerste ziet de Actus purus als Actualitas pura, voor de tweede is God een Activitas pura, een zich mededelende volheid [18]). De wijsgerige geesteshouding, waaruit de eerste conceptie ontstond, leidt in de theologie tot de z.g. latijnse Triniteitsleer: primair wordt het goddelijk Zijn geaffirmeerd en secondair de voortkomsten en personen. Aan de instelling, die zich in de door DE RÉGNON dionysiaans genoemde philosophie uitwerkt, beantwoordt de wijze, waarop de griekse Vaders over de Triniteit spreken: de Vader is Vader: Hij genereert zijn Zoon en ademt door de Zoon de H. Geest uit. De griekse vaders gaan uit van de Vader als πηγαία θεότης [19]), volgens het bekende woord van Ps. DIONYSIUS. Bewogen door een eeuwige liefde, schrijft MAXIMUS CONF. in zijn commentaar op deze uitdrukking van Ps. Dionysius, doet de Vader de andere hypostasen voortkomen [20]). De Vader is in de godheid een vruchtbare bron, waar de Zoon en door de Zoon ook de H. Geest uit voortkomen.

Wij zouden niet alle gedachten, die in de vier delen van DE RÉGNON te vinden zijn, tot de onze willen maken, maar in dit punt heeft de franse jesuïet o.i. juist gezien. Het is ook opmerkelijk, dat de meer recente auteurs de beide theologische richtingen dikwijls karakterizeren met de woorden 'dynamisch' en 'statisch'. Dit doen de sterk met de griekse wijze van theologizeren sympathizerende paters HENRY en CHEVALIER. Dit doen eveneens mannen, die geheel tot het latijnse kamp behoren als VANIER en LONERGAN. Volgens hen is de hogere perfectie der latijnse theologie juist in haar meer statisch karakter gefundeerd [21]).

---

[16]) I. CHEVALIER O.P., *S. Augustin et la pensée grecque; les relations trinitaires*, Fribourg en Suisse, 1940, blz. 167-169.

[17]) Th. DE RÉGNON S.J., *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, II, Paris, 1892, blz. 311 v.

[18]) ibid., III A, blz. 479-507.

[19]) Ps. DIONYSIUS, *de div. Nominibus* II § 7. P.G. 3, 645.

[20]) *ad cap. II de div. Nominibus*. P.G. 4, 221; DE RÉGNON, III, blz. 448-453.

[21]) VANIER, op. cit., blz. 31: de griekse theologie ziet de „action notionnelle .... comme l'émanation vitale des autres personnes jaillissant du Père". De systematiek van AUGUSTINUS

3. Wij komen nu tot het derde kenmerk der griekse Triniteitsleer: de sterkere nadruk op de prioriteit van de Vader. „De Griekse Vaders in tegenstelling met de Latijnse" — aldus P. SCHILLEBEECKX — kennen aan God de Vader een zekere „primauteit" toe [22]). De meest belangrijke gegevens hiervoor zijn deze drie:

a. Ten eerste wordt de Vader als God κατ' ἐξοχήν beschouwd en is ὁ Θεός vaak eigennaam van de eerste goddelijke persoon. „Ὁ τῶν ὅλων Θεός und ὁ ἐπὶ πάντων Θεός sind Bezeichnungen des Vaters, welche sich im vierten Jahrhundert allenthalben finden. Die Kappadozier sahen im allgemeinen den Vater als den absoluten Gott oder als die göttliche ousie an. Der Griechenschüler Hilarius spricht vom Vater, sooft er einfach nur das Wort Deus gebraucht. Subordinatianische Gedanken müssen sich mit dieser Redeweise nicht verbinden" [23]). Zo luidt het oordeel van M. SCHMAUS. De andere theologische richting — bij de grieken ook vertegenwoordigd, b.v. in iemand als S. EPIPHANIUS, maar vooral sinds AUGUSTINUS de westerse theologie beheersend — neemt het woord God niet als eigennaam van de Vader, doch als gemeenschappelijke naam der drie personen, die immers allen één goddelijke natuur zijn.

b. Vervolgens gebruiken de grieken — met name de Cappadociërs en S. JOHANNES VAN DAMASCUS de categorie αἰτία in het intra-trinitaire leven. Hierdoor juist willen zij de activiteit van de Vader tegenover de beide andere personen, welke alles van de Vader ontvangen, uitdrukken. De Vader, zeggen zij, is „groter" dan de Zoon en de H. Geest, omdat Hij hun „oorzaak" is. De Vader is als „oorzaak" onderscheiden van de twee personen, die uit Hem voortkomen; Zoon en H. Geest zijn onderling onderscheiden, doordat zij op verschillende wijzen uit de Vader voortkomen: de Zoon wordt geboren, de H. Geest komt door de Zoon uit de Vader voort op een mysterieuze manier, die geen geboorte is [24]). De grote kerkvaders noteren

---

evenwel „impliquait le concept d'une action notionnelle presque statique: simple manière d'envisager, au terme d'une chaîne de déductions, la relation elle-même en tant qu'action personnelle." Deze systematiek is door S. THOMAS in de *Summa* consequent doorgedacht: „L'action notionnelle et toutes les idées connexes sont devenues, dans la Somme, simples manières de concevoir exigées par notre esprit. La précision et la cohérence acquises par ces concepts sont remarquables. Mais l'importance de leur élaboration vient surtout de la pureté qu'ils ont permis de donner aux concepts premiers de la théologie trinitaire scientifique: la procession immanente et la relation personnelle subsistante" (blz. 88).

LONERGAN, art. cit., blz. 388: S. THOMAS groeide langzamerhand naar de volle rijpheid van zijn theologisch inzicht, zodat „it is only the *Summa* with its modest appendage, the *Compendium Theologiae,* beginning not from the Father but from God, that abandons the Neoplatonist self-diffusion of the good as explanatory principle."

22) H. SCHILLEBEECKX O.P., recensie van E. MERSCH S.J., *La théologie du Corps mystique,* in: Ons Geloof 28 (1946) blz. 170.

23) M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus,* Münster i.W., 1928, blz. 19.

24) b.v. S. GREGORIUS NYSS.: *Quod non sint tres dii.* P.G. 45, 133. S. JOHANNES DAMASC.: *de Fide orthod.* III 5. P.G. 94, 1000: de personen onderscheiden zich „τῇ ἀναιτιῷ καὶ πατρικῇ καὶ τῇ αἰτιατῇ καὶ ὑϊκῇ καὶ τῇ αἰτιατῇ καὶ ἐκπορευτῇ."

In het „Decretum pro Graecis" van het Concilie van Florence staat te lezen, dat de Zoon „secundum Graecos" oorzaak van de H. Geest is (Dz. 691). Het is dus duidelijk, dat

hier wel uitdrukkelijk bij, dat de prioriteit van de Vader niet als tijds- of natuurprioriteit gezien mag worden, maar enkel als die van de „oorzaak" [25]). Dit oorzaak-zijn vatten zij echter zeer reëel op. Ook de term ἀρχή (principium) wordt door iemand als JOHANNES VAN DAMASCUS uitgelegd vanuit het oorzaak-zijn [26]).

De westerse theologie gebruikt de term „oorzaak" in het intra-trinitaire leven gewoonlijk niet, doch prefereert het over „principium" te spreken. De Vader oorzaak noemen zou ons, zegt S. THOMAS, aan een wezensverschil met de Zoon kunnen doen denken. Aan „oorzaak" beantwoordt bij ons „effect". In het Credo belijden wij echter een goddelijke Zoon „genitum, non factum" [27]).

Deze opmerkingen van THOMAS zijn ongetwijfeld juist. Het woord „oorzaak" heeft zijn inconveniënties. Maar ook de latijnse terminologie heeft deze: de zeer algemene term „principium" is toch wel vlakker dan het griekse αἰτία. Bovendien drukt het woord „principium" niet zo goed de *activiteit* van de genererende en spirerende Vader uit.

c. Tenslotte funderen de grieken de perichorese-eenheid der drie personen in het voortkomen uit en het gericht zijn op de Vader van de Zoon en de H. Geest. P. CHENU zegt het weer heel goed: de grieken hebben „une théologie où les personnes sont ramenées à l'unité par la monarchie du

---

er ook grieken zijn, die dit werkelijk zeggen. Toch hebben wij lange tijd een moeilijkheid gehad met deze passus van het Florentinum, omdat wij er niet in slaagden teksten van griekse vaders te vinden, waar dit in wordt gezegd. Er is weliswaar een zin van S. GREGORIUS VAN NYSSA, die vaak door katholieke auteurs in deze zin wordt uitgelegd, maar of deze uitleg juist is, lijkt ons nogal dubieus. GREGORIUS zegt, dat wij de Zoon eerder zien dan de hypostase van de Geest κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον (*c. Eunom.* I. P.G. 45, 364). PETAVIUS (*de Trin.* VII 3, 3) en M. JUGIE A.A. (*de Processione Spiritus Sancti secundum fontes revelationis et secundum orientales dissidentes,* Lateranum II 3-4, Romae, 1936, blz. 157 v.) begrijpen deze woorden zo, dat de Zoon hier „oorzaak" van de H. Geest genoemd wordt. Toen wij eenmaal ontdekt hadden, hoe de oosters-orthodoxen deze passage vertalen, kwam het ons echter voor, dat hun interpretatie de voorkeur verdient boven die van de bereffende katholieke auteurs.

In het bekende (indertijd anonym gepubliceerde) artikel van B. BOLOTOV: *Thesen über das „Filioque" ; von einem russischen Theologen* (in: Rev. internat. de Théologie 6 (1898) blz. 681-712) worden de woorden aldus verstaan: de Zoon wordt voorgesteld „als logisches *prius* in Beziehung auf die Ursache (nicht 'als die Ursache und darum als logisches *prius*')" (blz. 702 n. 1). De orthodoxen begrijpen de passage dus als enkel zeggend, dat wij de Zoon met betrekking tot de oorzaak, d.i. de Vader, eerder zien dan de H. Geest, m.a.w. de τάξις of orde der goddelijke personen is: Vader, Zoon, H. Geest. Deze vertaling schijnt ons niet slechts mogelijk, doch positief waarschijnlijker dan de andere, omdat GREGORIUS elders de Vader als de αἰτία opponeert aan de beide andere personen, die onderling verschillen, doordat de Zoon onmiddellijk uit de oorzaak is en de H. Geest door de Zoon uit de oorzaak voortkomt (*Quod non sint tres dii:* P.G. 45, 133). Het zou een absoluut hapax legomenon zijn, als hij hier en passant, alsof het de gewoonste zaak van de wereld was, de Zoon „oorzaak" van de H. Geest noemde. Wij menen, dat het „secundum Graecos" van het Florentinum slaat op de middeleeuwse theologen van de geunieerde grieken waarvan inderdaad meerderen deze terminologie gebruiken (zie b.v. P.G. 154, 921 en 158, 1001).

[25]) b.v. S. BASILIUS: *adv. Eunom.* I 20. P.G. 29, 557. S. JOHANNES DAMASC.: *de Fide orthod.* I 8. P.G. 94, 820.

[26]) *Dialog. c. manich.* 4. P.G. 94, 1509.

[27]) *de Pot.* q. 10 a. 1 ad 8; I q. 33 a. 1 ad 1; *c. err. graec.* 1.

Père"[28]). Wij geloven dan ook, dat JOHANNES DAMASCENUS de griekse traditie juist weergeeft, als hij schrijft, dat „de Vader een bovenwezenlijke zon is, de bron der goedheid, de afgrond van zijn, rede, wijsheid, kracht, licht en goedheid; *een bron, die het goede, dat in haar verborgen is, doet uitstromen door* (*de Zoon*) *te baren en* (*de H. Geest*) *te doen voortkomen*"[29]). Volgens deze woorden ontvouwt de Vader zich in Zoon en H. Geest. Hij doet de volmaaktheid, die in Hem besloten is, uit Zich uittreden in Zoon en H. Geest, die dus intra-trinitair beiden iets van de Vader manifesteren. De Vader is a.h.w. de synthese, die zich expliciteert in Zoon en H. Geest. Deze explicitatie geschiedt noodzakelijk; de Vader bestaat van eeuwigheid slechts *als* Vader, dus samen met de Zoon en met de H. Geest. Maar toch: in de Vader recapituleert zich het geheim der drie personen. Op de sterkste en o.i. mooiste wijze is dit gezegd door paus DIONYSIUS: „Het goddelijk Woord is noodzakelijk verenigd met de God van alles en de H. Geest blijft en woont noodzakelijk in God; zodat de goddelijke Drieëenheid zich in één als in de top, nl. in de God van alles, recapituleert en samenvat"[30]).

II

Laat ons hier nu enigszins op doorgaan. Hoe is deze ontvouwing, deze explicitatie, deze binnengoddelijke openbaring te zien?

Het is onbetwijfelbaar, dat wij ons inzicht in de goddelijke voortkomsten zo moeten opbouwen, dat wij — in kracht van onze visie — deze voortkomsten als wezensnoodzakelijk affirmeren. Generatio en spiratio zijn geen goddelijke activiteiten, welke met keuzevrijheid geschieden. Als de generatio echter wezensnoodzakelijk is, zullen wij haar niet inzichtelijk kunnen maken vanuit de persoon van de Vader alléén zonder het aspect der éne goddelijke natuur in rekening te brengen. Wij mogen m.a.w. de prioriteit van de Vader niet zo primeren, dat wij de Vader a.h.w. uitheffen boven de Triniteit. Dat zou een opheffen van het mysterie zijn en een degraderen van Zoon en H. Geest tot de rang van schepselen. Wij zullen dus om enig theologisch inzicht in de generatio te verwerven moeten uitgaan èn van de persoon van de Vader èn van de goddelijke natuur, het eenheids- of identiteitsaspect der drie personen.

Hoe zijn nu deze beiden te zien? De persoon van de Vader is te zien als zich uitdrukkend, zoals wij boven met enkele gegevens aangaven. Welke is echter bij de generatio de functie van de οὐσία, het goddelijk wezen of de goddelijke natuur?

Een beeld, dat de H. Johannes gebruikt, zet ons — naar wij menen — op de goede weg. De Zoon is „in de schoot des Vaders"[31]). Deze voor-

---

28) art. cit., blz. 177.

29) „πηγὴ γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφιόυ ἀγαθοῦ." *de Fide orthod.* I 12. P.G. 94, 848.

30) Dz. 48. De woorden συγκεφαλαιοῦσθαι τε καὶ συνάγεσθαι zijn in het latijn vertaald met: „reduci atque colligi". Een letterlijker vertaling dan „reduci" is „recapitulari".

31) Jo. 1, 18.

stelling zegt ons, dat de Vader zijn Zoon voortbrengt en draagt in zijn „schoot". De Zoon komt voort uit de Vader en wordt gedragen door de Vader. Waar van de H. Geest in de griekse traditie vaak gezegd wordt, dat Hij de Zoon vergezelt en met de Zoon in de Vader is [32]), zou dit beeld misschien ook voor de H. Geest te gebruiken zijn. De H. Geest komt voort uit Vader en Zoon of uit de Vader door de Zoon en wordt met de Zoon gedragen door Vaders „schoot".

Deze „schoot" des Vaders nu wordt èn in de griekse èn in de latijnse traditie dikwijls geïnterpreteerd als: het goddelijk wezen [33]). Wij krijgen dus de suggestie van het goddelijk wezen of de goddelijke natuur als dragend subject, als substraat, als datgene, waaruit de Vader zijn Zoon verwekt en waarin Hij zich uitdrukt bij het voortbrengen van zijn Zoon. Dit substraat is dan natuurlijk niet te zien als reëel van de personen gedistingueerd; het is het identiteitsaspect der drie personen, waarin de dragende Vader en de gedragen voortkomende personen één zijn.

Toen deze gedachte bij ons opgekomen was, hebben wij ons afgevraagd. of een dergelijke conceptie geheel nieuw was, of dat zij oude rechten in de Kerk bezit. Tot onze vreugde bleek het laatste het geval te zijn. Als S. IRENAEUS spreekt over het door de Vader gedragen Woord [34]) en als S. BASILIUS de schoot des Vaders een waardige καθέδρα voor de Zoon noemt [35]), dan hebben deze Vaders minstens in hun voorstellingswijze het beeld van een sustenterend subject, een soort „causa materialis". S. GREGORIUS VAN NYSSA schreef over het onzegbaar geheim, dat „hetzelfde onderscheiden is naar de hypostasen en niet gedeeld naar het substraat, τῷ ὑποκειμένῳ [36]). SCHEEBEN, die in zijn *Dogmatik* deze zin van GREGORIUS citeert, merkt bij het woord ὑποκειμένῳ op: „i.e. natura, quae subesse concipitur distinctis hypostasibus" [37]).

---

[32]) b.v. S. JOHANNES DAMASC.: *de Fide orthod.* I 7. P.G. 94, 805: *Dialog. c. manich.* 8. col. 1512.

[33]) S. CYRILLUS ALEX.: *in Joann. evangel.* I. in 1, 18. P.G. 73, 181. S. GREGORIUS NYSS.: *c. Eunom.* III. P.G. 45, 581. THEOPHYLACTUS: *Enarr. in evangel. Joann.* c. I. P.G. 123, 1165. VICTOR VITENSIS: *Histor. Persecut. Afric. Prov.* II 72. C.S.E.L. VII, blz. 55. PS.-AUGUSTINUS: *Dialog. quaestionum LXV sub titulo Orosii percontantis et Augustini respondentis*; Qu. prima. P.L. 40, 734. *Concil. Toled.* XI, Dz. 276. H. JOANNES V. H. KRUIS. *Geestelijk Gezang*; eerste strophe n. 3 (Werken v. d. H. Joannes v. h. Kruis II, Bussum, 1951, blz. 44).

[34]) *adv. Haer.* V 18, 2. P.G. 7, 1173.

[35]) *de Spiritu Sancto* VI 15. P.G. 32, 92.

[36]) *Orat. Catech.* III. P.G. 45, 17. De uitdrukking τὸ ὑποκείμενον voor de οὐσία t.o. de personen komt meer voor bij GREGORIUS, b.v. ook *Orat. Catech.* Prolog. col. 12; *c. Eunom.* I col. 320; X col. 837. Ook S. BASILIUS heeft de uitdrukking „οὐσία ὑποκειμένη": *adv. Eunom.* II 28. P.G. 29, 637; de οὐσία is: „τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον": ibid. 4. col. 577. De term ὑποκείμενον leest men evenwel ook in de betekenis van persoon (gezien als subject, dat bepaalde eigenschappen heeft); b.v. S. BASILIUS: *epist.* IX 2. P.G. 32, 269; S. GREGORIUS NYSS.: *Orat. Catech.* I. P.G. 45, 16; c. *Eunom.* I col. 404. De term kan dus bij GREGORIUS twee betekenissen hebben; volgens S. GONZALEZ S.J. (*La Formula* ΜΙΑ ΟΥΣΙΑ ΤΡΕΙΣ ΥΠΟΣΤΑΣΕΙΣ *en san Gregorio de Nisa* — Analecta Gregoriana XXI —, Romae, 1939, blz. 15) betekent het woord in kwestie bij GREGORIUS „más ordinariamente" het goddelijk wezen.

[37]) *Dogmatik* II § 112 n. 845 n. 2.

Er zijn dus minstens indicia, welke in deze richting wijzen. Tot onze verrassing ontdekten wij nog meer, toen wij enkele studies over de betekenis van de term ὁμοούσιος leerden kennen.

Het is al een twintigtal jaren geleden, dat de engelse (niet kath.) auteur PRESTIGE zijn boek publiceerde over „*God in patristic Thought*" [38]), waarin hij een hoofdstuk wijdt aan „The homoousion". De oorspronkelijke betekenis van dit woord is eenvoudig : gemaakt van hetzelfde materiaal ; „The original signification of homoousios, apart from all theological technicality, is simply 'made of the same stuff'." PRESTIGE illustreert dit met vele voorbeelden. Over het kerkelijk spraakgebruik schrijft hij : „We may therefore conclude that, down to the Council of Nicaea, homoousios was understood in one sense, and in one sense only, namely 'of one stuff' or 'substance' ; and that, when is was applied to the divine Persons, it conveyed a metaphor drawn from material objects ...." [39]). Als verschil met het homoousios-zijn van stoffelijke realiteiten noteert PRESTIGE enkel dit : dat de goddelijke οὐσία niet anterieur aan de personen bestaat.

Van meer recente datum zijn de artikelen, waarin Mgr. LEBON de betekenis van het woord ὁμοούσιος bij S. ATHANASIUS en bij de Cappadociërs onderzoekt [40]). Mgr. LEBON wil de oude theorie van HARNACK e.a., volgens wie veel griekse Vaders slechts een specifieke natuureenheid in God aanvaarden, opnieuw met de teksten confronteren. Hij laat ons zien, welke realiteiten door ATHANASIUS zoal consubstantieel worden genoemd : er bestaat consubstantialiteit tussen elke menselijke vader en zijn zoon, ook tussen Christus en ons en eveneens tussen iedere wijntok met zijn ranken. En altijd is het de „réalité matérielle", die dezelfde is : de „réalité matérielle même du corps humain", de werkelijkheid van het σῶμα tussen Christus en ons en de „réalité bois" bij wijnstok en ranken [41]). Een samenvatting van de inhoud van het athanasiaans begrip der consubstantialiteit, zoals die in schepselen is gerealizeerd, geeft LEBON in de volgende woorden : „La consubstantialité, c'est l'identité numérique de cette réalité matérielle en deux êtres, en vertu de l'origine que l'un tire de l'autre : le sarment pousse du cep, qui prolonge en lui le bois qu'il est lui-même ; l'engendrant humain met dans son engendré quelque chose de la matière humaine qu'il est lui-même ; le Verbe incarné participe, par son corps réel, à la même matière humaine, qui vient, en définitive, à tous les hommes du premier père, et il est ainsi consubstantiel à nous" [42]).

---

38) G. L. PRESTIGE, *God in patristic Thought*, London, Toronto, 1936.

39) blz. 197; blz. 209 ; vgl. blz. 168, 190, 194, 268 v.

40) J. LEBON, *Le sort du „Consubstantiel" Nicéen*, in : Rev. d'Hist. Eccl. 47 (1952) blz. 485-529 ; 48 (1953) blz. 632-682.

41) art. cit. (1952) blz. 510.

42) art. cit., blz. 528. Op het einde van dit eerste artikel (blz. 529 n. 1) vraagt LEBON zich af, waarom ATHANASIUS handelend over de consubstantialiteit der mensen onderling of over die van Christus naar de menselijke natuur met ons „se contente de l'unité numérique de la partie matérielle du composé humain, du corps" zonder over de menselijke ziel, die hij toch aanneemt, te spreken. Antwoord : „S'il en fait abstraction dans la question de la con-

Volgens S. BASILIUS, de leider der Cappadociërs, bestaat er consubstantialiteit tussen de munten, die uit één brons zijn vervaardigd, tussen de mensen onderling en zelfs tussen de pottenbakker en zijn vaatwerk. En waarom? „Dans tous les cas considérés d'êtres consubstantiels entre eux, il y a une οὐσία une et identique, que chacun de ces êtres est pour sa part, et cette οὐσία n'est pas une abstraction, mais une réalité concrète: c'est le bronze réel, dont les pièces de monnaie qui en sont faits, sont des parties; c'est pour des êtres envisagés simplement dans leur réalité matérielle, pour le potier et ses vases, pour Pierre et Paul et pour tous les hommes, l'argile réelle, dont ils sont également façonnés, le fond matériel de chacun d'eux" [43]). In God is de consubstantialiteit van Vader en Zoon volgens ditzelfde model gedacht, echter zonder dat de οὐσία een prioriteit op de personen bezit en zonder dat zij door de generatie-act wordt verdeeld. In God is de οὐσία niet „la matière physique, mais la divinité" [44]).

Boven zeiden wij, dat de Vader, de eerste persoon in de Triniteit, o.i. te zien is als synthese, welke zich expliciteert of als volheid, die zich uitdrukt. Wij stelden toen de vraag, welke de functie van de goddelijke natuur in dit gebeuren is. Na het voorafgaande menen wij gerechtigd te zijn de goddelijke natuur als het de zelf-uitdrukking des Vaders ontvangend subject te beschouwen. Als het Concilie van Nicaea van de Zoon leert „γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτεστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός" [45]), zouden wij dit aldus willen paraphraseren: De Vader verwekt zijn Zoon niet uit een buiten Hem liggende materie, maar uit de „causa materialis", die het goddelijk wezen zelf is. Zoals een Symbolum van Carthago (anno 484) zeide:

---

substantialité des hommes entre eux, ce peut être parce qu'il base leur unité sur l'origine par génération, laquelle ne peut évidemment se concevoir que pour le corps." Deze opmerking is juist. Men zou er ook nog op kunnen wijzen, dat de generatie ook de zielen raakt, zij het niet onder het aspect van hun zuiver geestelijk en alle materie transcenderend zijn doch onder dat van hun „forma" zijn. „Attingit origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis" schreef S. Thomas (I II q. 83 a. 2).

[43]) art. cit. 48 (1953) blz. 646 v.

[44]) art. cit. 48 (1953) blz. 648; vgl. 47 (1952) blz. 508; 511 vv., 523. Deze concreetheid of numerieke eenheid der goddelijke οὐσία volgens BASILIUS belet niet, dat hij, als hij de distinctie van οὐσία met ὑπόστασις wil markeren en dus de λόγος τῆς οὐσίας of de κοινὸς τῆς οὐσίας λόγος aan de ὑπόστασις als aan τὸ ἴδιον opponeert, meer abstract moet spreken en begrippen van elkaar onderscheiden. In zulke passages illustreert hij de distinctie οὐσία-ὑπόστασις in God vaak door haar te vergelijken met die, welke tussen een genus en zijn particularizaties bestaat (*Epist.* 236, 6; P.G. 32, 884; *Epist.* 38, 2-3; col. 325-328; *de Spiritu Sancto* 17, col. 144). Zie hierover: LEBON, art. cit., blz. 671-678. Over de betekenis van „eiusdem substantiae", het latijnse aequivalent van ὁμοούσιος zie: J. F. BETHUNE-BAKER, *The meaning of homoousios in the 'Constantinopolitan' Creed* (Texts and Studies VII 1), Cambridge, 1901, blz. 11-23. Deze schrijver ging de betekenis na, die de uitdrukking „unius substantiae" heeft bij degene, die de latijnse terminologie in deze materie grotendeels vormde, nl. bij TERTULLIANUS. TERTULLIANUS heeft — vooral in *adv. Praxeam* — gedeeltelijk dezelfde beelden als de grieken (b.v. de eenheid van substantie tussen wortel en stam), gedeeltelijk ook eigene. Zoals drie mensen elk eigenaar kunnen zijn van één „substantia", zo bezitten de drie goddelijke personen elk de goddelijke substantie.

[45]) Dz. 54.

„non ex alia genuisse materia, sed ex Deo"[46]). Natuurlijk moeten wij om de categorie „causa materialis" in God te kunnen gebruiken, het begrip „materia" uitzuiveren van elke onvolmaaktheid. Zoals S. THOMAS het ergens zegt, waar hij wil uitleggen, dat de Zoon „sit genitus de substantia Patris": de goddelijke essentie „accedit ad similitudinem secundum materiam, si a materia removeatur totum quod est imperfectionis et remaneat haec sola de conditionibus materiae, quod est manens in re et per eam res subsistit"[47]). Deze uitzuivering vinden wij trouwens reeds bij de Kerkvaders, zoals wij aangaven.

Wij menen dus, dat men om de goddelijke voortkomsten enigszins inzichtelijk te kunnen maken, moet uitgaan van de Vader en de goddelijke natuur, van de Vader als actief zich uitdrukkend en de Vader als dragend en ontvangend substraat, van de Vader als persoon en de Vader als goddelijke natuur. Heel de kerkelijke traditie erkent immers een onderscheid tussen

---

[46]) VICTOR VITENSIS: *Histor. Persecut. Afric. Prov.* II 66. C.S.E.L. VII, blz. 51; vgl. *Concil. Toled.* XI, Dz. 276; S. VIGILIUS: „Ergo non extrinsecus neque ex nihilo, neque ex aliqua praecedente aut subsequente materia, sed ex seipso genuit" (*c. arianos, sabellianos* ... II 4. P.L. 62, 199 v.). Reeds S. AUGUSTINUS had geschreven: „Itaque Deus cum Verbum genuit, id quod est ipse genuit, neque de nihilo neque de aliqua iam facta conditaque materia, sed ex ipso, id quod est ipse" (*de Fide et Symbolo* III 4. P.L. 40, 188).

[47]) 1 *Sent.* d. 5 q. 2 a. 1. Het feit, dat THOMAS in de *Summa* (I q. 41 a. 3 in corp. en ad 2) in zijn speculatieve uitleg de vergelijking met de materie niet meer heeft (is deze vergelijking als beeld misschien op de achtergrond van zijn geest nog aanwezig, als hij schrijft „Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris"?) verklaart SCHMAUS uit een zich aansluiten bij de augustiniaanse traditie (*Der Liber propugnatorius* ..., blz. 59 v.). S. AUGUSTINUS had nl. in zijn werk de *Trinitate* sterk de verschilpunten uitgewerkt tussen drie beelden „unius auri" en de drie personen „unius naturae": Er kunnen meer dan drie beelden van goud worden gemaakt; er kunnen echter niet meer dan drie goddelijke personen zijn. Goud-zijn is „aliud esse" als beeld-zijn; een goddelijke persoon en het goddelijk wezen zijn echter niet telkens „aliud esse". Drie beelden zijn meer goud dan elk van hen afzonderlijk; in God zijn de drie personen niet meer God dan elk van hen (*de Trin.* VIII 6, 11. P.L. 42, 844 v.). Deze verschilpunten zijn natuurlijk juist. Toch is het een feit, dat bij de grieken (b.v. S. GREGORIUS NYSS.: *Quod non sint tres dii.* P.G. 45, 132 v.) de vergelijking der drie personen met drie muntstukken uit één goud wordt gevonden. Iemand als GREGORIUS VAN NYSSA werd blijkbaar vooral gefrappeerd door het juiste van deze parallel, S. AUGUSTINUS zag echter primair het onjuiste ervan. Vergelijk voor de totale gedachte van AUGUSTINUS ook de in de vorige voetnoot geciteerde zin. Bovendien is AUGUSTINUS de man van de „materia spiritualis" in de engelen. Hij is er dus niet principieel op tegen een materiële causaliteit (d.i. een aspect van louter ontvangen) op analoge wijze ook in geestelijke zijnsgebieden te aanvaarden. Scholastieke theologen, die de vergelijking met de materia hebben, zijn o.a. HENDRIK VAN GENT (*Summa* a. 54 q. 3; *Quodlib.* 8 q. 9) en DIONYSIUS CARTH. (1 *Sent.* d. 5 q. 2). Een theoloog, die uitvoerig en vrij genuanceerd deze sententie bespreekt is D. RUIZ DE MONTOYA S.J., *de Trinitate,* disput. XCVII, sectio II — sectio IV. De reden, waarom vele theologen ervoor terugschrikken de goddelijke natuur „materia", „quasi-materia" of „causa materialis" te noemen ligt o.i. gedeeltelijk in een zich enigszins eenzijdig baseren op de latijnse traditie: men gaat uit van de éne natuur en ziet deze dus gemakkelijk als het „hoogste" in God. Een andere grond geeft SCHEEBEN aan: de theologen leren „die Substanz des Produzirenden sei in Gott nicht ein principium *de quo* im materiellen Sinne (per modum materiae), als ob sie bloss einen zu belebenden Stoff abgäbe, sondern im formellen Sinne (per modum formae), weil sie die ganze zur Ausstattung des Produktes gehörige Vollkommenheit in sich enthalte und in der Uebertragung mit sich führe" (*Dogmatik* II § 120 n. 986).

de drie personen en de éne natuur; het is de distinctie, die door de grieken een onderscheid ἐπινοίᾳ wordt genoemd, de distinctie, waar AUGUSTINUS telkens mee werkt, als hij „substantialiter dictum" en „secundum relativum dictum" aan elkaar opponeert, de distinctie, welke door THOMAS „distinctio ratione" en door veel lateren ook wel „distinctio virtualis" geheten wordt [48]). Dit onderscheid bestaat tussen de drie personen in hun perichorese en hun aspect van één natuur zijn; dit onderscheid bestaat dus ook in elke persoon tussen die persoon als persoon en die persoon als natuur.

Uit de Vader komen twéé personen voort: de Zoon wordt uit de Vader geboren en ontvangt van de Vader het de-Geest-uitademen, zodat de H. Geest uit de Vader en de Zoon of uit de Vader door de Zoon voortkomt. Hier zou het natuurlijk de plaats zijn om uitvoeriger het onderscheid van generatio en spiratio, van Zoon en H. Geest te gaan bespreken. Om echter dit artikel niet te lang te maken, volstaan wij hiervoor met enkele zinnen van SCHEEBEN: „die griechischen Väter (betrachteten) die Produktion des Sohnes als Manifestation der Wahrheit des Vaters und die des Hl. Geistes als Manifestation der in der Wahrheit gründenden Heiligkeit Gottes"; de Zoon is daarom „hypostatische und persönliche Wahrheit und Weisheit", de H. Geest is „hypostatische und persönliche Liebe, Heiligkeit und Güte" [49]). In de Zoon drukt de Vader zijn objectieve perfectie uit; door de Zoon en met de Zoon ademt de Vader de H. Geest uit, in wie zijn liefde tot die perfectie subsisteert.

De werkelijkheid der Triniteit is dus die van een eeuwige goddelijke levensbeweging: uit de Vader komen de beide andere personen voort, die zich ook weer recapituleren in de Vader. Zoals bisschop DIONYSIUS het schreef in zijn door ATHANASIUS met instemming aangehaalde woorden: Wij, gelovigen, „verbreden de ondeelbare Eenheid tot de Drieheid en recapituleren de niet verminderende Drieheid weer in de Eenheid" [50]). Deze levensbeweging geschiedt noodzakelijk; het is een wezensproces der goddelijke natuur zich te ontvouwen en te recapituleren; deze levensbeweging geschiedt echter spontaan, en in deze zin met hoogste vrijheid.

Laat ons nu tot slot nog even terugkeren tot het verschil tussen griekse en latijnse Triniteitsleer. De griekse theologie ziet primair de personen in hun voortkomen uit elkaar of in hun perichorese en affirmeert dan dat deze personen het goddelijk wezen constitueren. In de Triniteit — zegt S. JOHANNES

---

48) S. BASILIUS: *adv. Eunom.* I 6. P.G. 29, 521; S. JOHANNES DAMASC.: *de Fide orthod.* I 8. P.G. 94, 828. De verschillende betekenissen van de uitdrukking: 'onderscheid κατ' ἐπίνοιαν' of 'ἐπινοίᾳ' werden reeds door PETAVIUS goed samengevat (*de Deo Deique proprietatibus* I 10). S. AUGUSTINUS: b.v. *de Trin.* V 5, 6. P.L. 42. 914. S. THOMAS: 1 *Sent.* d. 33 q. 1 a. 1; *de Pot.* q. 8 a. 2 ad 2; I q. 28 a. 2 c. en ad 2; q. 41 a. 5 ad 2. M. DAFFARA O.P., *De Deo Uno et Trino,* Marietti, 1945, n. 624 v., blz. 373.

49) *Dogmatik* II § 113 n. 877; § 119 nn. 966 en 968; vgl. de wijze, waarop J. BILZ de leer van S. JOHANNES VAN DAMASCUS interpreteert (*de Fide orthod.* I 12. P.G. 94, 849): „der Vater habe keine ὁρμή ohne den Hl. Geist, der vom Vater durch den Sohn ausgeht, so wie er keinen Logos, keine Weisheit hätte ohne den Sohn" (*die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus* (Forschungen IX 3), Paderborn, 1909, blz. 193).

50) S. ATHANASIUS: *de Sententia Dionysii* 17. P.G. 25, 505.

VAN DAMASCUS — is er reële eenheid, zowel, omdat de personen gelijkelijk eeuwig zijn, alsook wegens hun identiteit van wezen [51]).

De latijnse theologie stelt gewoonlijk eerst de identiteit van wezen vast en spreekt daarna over de drie personen en hun perichorese. Beide richtingen zijn goed en vullen elkaar aan. De griekse richting — op zich genomen — loopt gevaar de prioriteit van de Vader zozeer te beklemtonen, dat arianisme of macedonianisme dreigen op te komen. De latijnse theologie — op zich genomen — loopt gevaar eenzijdig de eenheid van natuur te affirmeren en in sabellianisme te vervallen. In de totale traditie der Kerk moeten beide richtingen elkaar in evenwicht houden; geen van beide richtingen is echter geheel tot de andere te reduceren: de latijnse theologie gaat niet geheel op in de griekse en nog veel minder is de griekse richting geheel in de latijnse te integreren. Slechts in de onmiddellijke schouwing van het geheim van God worden de twee theologieën volkomen één. Pas de onmiddellijke Godsschouwing zal ons het mysterie laten zien: Vader, Zoon en H. Geest zijn drie werkelijk onderscheiden personen, die toch elk reëel identiek zijn met de ongedeelde eenheid derzelfde goddelijke natuur.

Maastricht C. STRÄTER, S.J.

---

[51]) *de Fide orthod.* I 8. P.G. 94, 828; het is zeer opmerkelijk, dat JOHANNES deze twee („ratione" onderscheiden) aspecten der eenheid in God telkens samen noemt. Hij noemt de beide aspecten echter niet altijd in dezelfde volgorde. *de Fide orthod.* I 8 col. 825: in de Triniteit is er noch een „samenstelling" noch een „vermenging" der personen „wegens de consubstantialiteit en het in elkaar zijn der personen". In het werkje Περὶ σύνθετου Φύσεως n. 4 heet het: in de Triniteit zijn de drie personen „ongescheiden wegens de eenheid van wezen en hun vermenging uitsluitende perichorese in elkaar" (P.G. 95, 117). In het voor het eerst door DIEKAMP uitgegeven geschriftje tegen de Nestorianen staat: „αἱ τρεῖς ὑποστάσεις διὰ τὴν φυσικὴν ταυτότητα καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν εἷς θεός εἰσί τε καὶ λέγονται." (Theol. Quartalschr. Tübingen 83 (1901) blz. 576). Vgl. J. BILZ, *die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus* (Forschungen IX 3), Paderborn, 1909, blz. 65. Dat het hier om onderscheiden aspecten gaat en niet om een naast elkaar stellen van synonieme uitdrukkingen, blijkt uit: *de Fide orthod.* IV 18. P.G. 94, 1181, waar JOHANNES τὸ συναφὲς τῆς φύσεως, καὶ τὸ πρὸς τὸν Πάτερα ὁμοούσιον (met verwijzing naar Jo. 10, 30) uitdrukkelijk distingueert van τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων περιχώρησιν (met verwijzing naar Jo. 14, 10). Omdat wij dus deze beide aspecten der eenheid in God menen te moeten distingueren, kunnen wij ons niet gewonnen geven aan P. MALTHA, als hij de hogere waarde der „essentialistische theologie" wil bewijzen met het argument „de eenheid gaat altijd vóór de veelheid" (art. cit., blz. 14). Voor de grieken volgt hier niet uit, dat de οὐσία vóór de personen zou komen, maar dat de beschouwing van de drie personen in hun perichorese vóór de beschouwing van een persoon afzonderlijk komt. Elke goddelijke persoon is slechts goddelijke persoon *in* de gehele Triniteit. (Omdat Zoon en H. Geest louter receptief staan tegenover de Vader, die zich enkel actief tot hen verhoudt — als noodzakelijk genererend en spirerend —, kunnen de grieken bij alle erkenning der noodzakelijke relaties tussen de drie personen toch uitgaan van de Vader.) De grieken beschouwen echter de gehele Triniteit als perichorese der drie personen, voordat zij de identiteit van οὐσία behandelen. L. BOUYER zeide het o.i. zeer juist over S. GREGORIUS VAN NAZIANZE: „s. Grégoire voit la Trinité avant la Déité"; dit in tegenstelling tot AUGUSTINUS, die de tendenz heeft „à considérer l'unique substance avant les personnes" (aldus in een der discussies op het congres te Le Saulchoir: Russie et Chrétienté 2 (1950) blz. 195); vgl. ook CHENU, art. cit., blz. 173: de grieken zien het zó, dat „la circumincession assure l'unité de substance" (art. cit., blz. 173).

SOMMAIRE

Le mystère suprême de la foi, la Trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans l'unité de la nature divine, est l'objet de la contemplation des bienheureux dans le ciel et, en un certain sens, des mystiques sur la terre. Toutefois l'objet de cette intuition ne se peut exprimer d'une façon adéquate sur le plan conceptuel. Et cependant ce mystère insondable est aussi bien la base que le couronnement de toute l'économie surnaturelle. Tout le Nouveau Testament en témoigne et toute la Tradition. En celle-ci se manifestent deux courants: l'un est propre aux Pères grecs, l'autre exprime plus particulièrement la pensée latine. L'auteur s'efforce (I) de caractériser ces deux courants à partir des conclusions que lui fournissent les études positives des patrologues et des théologiens, d'éclairer ensuite (II), à partir de ces données, le rapport du Père, en tant que première Personne, à l'essence divine laquelle exprime l'aspect d'unité des Trois.

I. A. La théologie grecque considère en premier lieu la diversité des Personnes et en second lieu l'unicité de la nature. Les latins suivent l'ordre inverse, notamment S. Augustin lorsqu'il expose de façon technique le mystère de la Trinité, et S. Thomas.

B. La théologie grecque a un caractère plus dynamique, celle des latins plus statique:

1. Les grecs considèrent l'immanence mutuelle des Personnes comme une περιχώρησις c.-à.-d. que les Personnes divines y procèdent de leur origine et y retournent. Les latins, eux, parlent le plus souvent de ,,circuminsessio" et tiennent que l'unité se trouve dans la triplicité et inversement. Des ,,processions" divines ils ne traitent que de façon accessoire.

2. La doctrine des processions est dominée par le concept d' ,,actus notionales": chez les grecs émanation vitale des autres personnes jaillissant du Père, chez les latins une espèce d'attributs de l'essence divine. Nous trouvons une différence analogue chez les théologiens médiévaux: les Personnes sont constituées par leur origine chez Richard de S. Victor, par leurs relations chez S. Thomas. L'auteur voudrait voir abolir cette distinction entre origines et relations.

3. Pour les grecs les relations intra-trinitaires relient les Personnes qui procèdent les unes des autres, pour les latins elles s'opposent à l'essence invariable à l'intérieur de laquelle elles apportent une différentiation.

C. Les grecs soulignent, plus que les latins, la priorité du Père:

1. ὁ Θεός figure souvent chez eux comme nom distinctif de la première Personne.

2. Les Cappadociens et Jean Damascène appellent le Père la ,,cause" du Fils et du S. Esprit. Les latins préfèrent le qualifier de ,,principe": chacune de ces terminologies a ses avantages et ses inconvénients.

3. L'unité de périchorèse des Trois se fonde sur la personne du Père. Il est la synthèse qui s'explicite en Fils et en S. Esprit (Dz. 48).

II. Les processions étant essentielles, on ne peut en avoir une intelligence théologique qu'en partant à la fois du Père et de l'essence divine. Quel est

le rôle de celle-ci dans l'acte par lequel le Père s'exprime?

1. Les grecs, et les latins aussi bien, considèrent souvent l'essence divine comme le „sein" du Père.

3. Au sens premier et profane l'adjectif ὁμοούσιος dit la qualité d' un

2. Basile de Césarée et Grégoire de Nysse expriment le rapport de l'essence divine aux Personnes par le terme d' ὑποκείμενον.

objet „fabriqué à partir des mêmes matériaux" qu'un autre. Appliqué aux Personnes divines il exprime, selon Prestige, l'unité de „matière" si on peut dire, dont elles sont faites. Mgr Lebon déclare de même que, selon Athanase et les Cappadociens, des réalités sont consubstantielles quand elles sont faites de la même matière: la consubstantialité du Père et du Fils est conçue, chez eux, sur le même type sans toutefois que l'essence divine préexiste par rapport aux Personnes ni qu'elle soit divisée par l'acte générateur. L'auteur estime devoir attribuer à l'essence divine la fonction d'un sujet accueillant l'expression que le Père fait de lui-même. Le Père s'exprime en deux Personnes: dans le Fils il manifeste sa sagesse, dans le S. Esprit, sa sainteté et son amour.

La Trinité divine est un mouvement vital, nécessaire de toute éternité, dans lequel le Fils et le S. Esprit procèdent du Père et se récapitulent en lui. Dans la considération théologique du mystère les grecs et les latins se complètent mutuellement. Les grecs ont tendance à souligner de façon unilatérale la priorité du Père, ouvrant ainsi la porte à l'arianisme et au macédonianisme, les latins à considérer trop excluisivement la seule nature au risque de verser ainsi dans le modalisme.

MERIT OF CONGRUITY

Every priest and student of theology is familiar with the theological notion of merit of congruity. He is also aware that the idea may express rather disparate realities, such as actual graces, temporal favours for oneself, spiritual and temporal favours for other people. The exact meaning is not easy to say or to see [1]. Congruous merit holds a middle place between strict merit and the impetration proper to prayer. If strict or condign merit is said to deserve its reward from God in justice — in the way there can be a justice from God to men — [2] then the object of congruous merit must be said to be rendered by God not in justice but in fittingness, by a sort of equity or justice in a weak and broad sense [3]. And if prayer is granted by God in His mercy or liberality in such manner that its answer is not a reward but a grace [4], then congruous merit is more than prayer, its answer is not a pure grace but a fitting reward. That much is clear, even if some one may feel that all this sounds rather anthropomorphic.

But the very essence of congruous merit, the idea of fittingness or congruity, is difficult to grasp. Fittingness is an elastic notion, apparently liable to wide variations according to different subjective appreciations. And the range covered by the notion of merit of congruity, namely, the entire field between strict merit and impetration, is so large that it leaves room for a considerable scale of different degrees in fittingness, the highest of which are close to merit of condignity while the lowest approach the very idea of impetration [5]. Accordingly to come to a more or less satisfactory grasp of the reality expressed by the concept, the only safe way would seem to examine what are the particular objects of merit of congruity and in what manner each of these is or is not connected with the virtuous act that is said to merit it by way of fittingness.

Common Elements

In all cases of congruous merit we find two common elements which, for all their being rather negative and indefinite, distinguish it from condign

---

[1]) Rarely is merit of congruity studied ex professo. Cf. E. Neveut, *Du mérite de convenance,* in *Divus Thomas* (Piac) 1932, 3-29; *Du mérite de convenance dans les justes,* ibid. 1933, 334-59. St. Thomas himself pays little attention to this diminished merit, and does not examine what actually can be its object ; cf. some places *Sum. theol.* I II, 114 aa. 3, 6, 7.

[2]) Cf. *Sum. theol.* I II, q. 114, a. 1.

[3]) There is an equality of proportion, cf. ibid. I II, q. 114, a. 3.

[4]) Cf. *Sum. theol.* I II, q. 114, a. 6 ad 2; II II, q. 83, a. 15 ad 3; a. 16 c and ad 2.

[5]) St. Thomas at times may seem to overlook congruous merit and leave no room for it between strict merit and impetration, cf. *Sum. theol.* I II, q. 114, a. 9 ad 1.

merit on the one hand and on the other from impetration. First of all, there is no intrinsic proportion or immediate connexion between the act and its reward, as there is in the case of condign merit. What we merit by condignity is the connatural end of our good action which is, by God's disposition, verified in the reality of grace, intrinsically oriented and adapted to this goal [6]). Such is the case of the increase and the consummation of sanctifying grace, the twofold object of condign merit [7]). Not so for congruous merit. When for example, the just are said to merit 'de congruo' some spiritual favour for other persons, this favour has no intrinsic and immediate connexion with their meritorious act, it is not its connatural immediate goal.

The second element common to all cases of congruous merit is that there exists some objective even though only indirect link between the act and its reward, in the sense that the act constitutes a positive move towards the reward and reaches it through an intermediary; by this congruous merit is distinguished from impetration. Prayer as such (not in so far as it is itself a meritorious act) obtains for the asking [8]). God's mercy meets our need, His gift of grace is an answer to prayer. Congruous merit is a positive act in view of a goal which it cannot reach at once and of its own power but only through some medium; as when we merit by our good actions some temporal favour for ourselves or for others — we can do so in so far as such favour is required or helpful for spiritual good [9]). The connexion between the act and the reward is objective or real in the order of things, but it is only mediate, the intermediary between the act and the favour being in the cited case a spiritual good or growth in grace.

But these two elements are verified in different ways, we should say analogically, in the different cases of congruous merit. In each and all of these the absence of an intrinsic connexion between act and reward, being only a negation, is of course the same; but this absence does not exist by itself, there is a positive reason for this negation, namely, the existance of a positive mediate link, and this link precisely is different in each of the cases of congruous merit, whether in the just or in the sinner. To determine this objective indirect connexion is nothing else but to show and explain the different degrees in the fittingness of merit of congruity. We shall do so first in the just and then in sinners, in a descending order of perfection.

Congruous Merit in the Just

In every meritorious act by which the just grow in sanctifying grace and merit eternal life, they simultaneously merit in a congruous manner other gifts of grace and divine favours both for themselves and for others in different degrees of fittingness according to the very nature of these favours.

For themselves they merit first of all such actual sufficient graces as are needed for further meritorious actions [10]). The reason and objective foun-

---

6) *Sum. theol.* I II, q. 114, a. 1. 7) Ibid. a. 8.

8) *Sum. theol.* II II, q. 83, a. 2 ad 3; a. 15.

9) *Sum. theol.* I II, q. 114, a. 10.

10) St. THOMAS never seems to have considered this particular question which today is common teaching; cf. PESCH, *Praelectiones De Gratia*, nn. 432 f.

dation of this congruous merit is not mysterious. Every growth in sanctifying grace calls for further growth; the very essence of grace which in our pilgrim state is of necessity dynamic or ever tending towards its perfection and consummation in life eternal [11]) entails this call. Accordingly every growth in grace flowing from a meritorious act of virtue is also a call for sufficient actual graces needed for the new meritorious acts that will bring about this further growth. Acts of charity or of faith or of obedience merit in a congruous manner the necessary graces for further acts of these virtues. The reward for fidelity to grace are further graces for new meritorious acts. And so every meritorious act in the just is objectively but mediately connected with actual graces necessary and sufficient for new virtuous actions. The intermediary link between the act and those graces is the very growth in sanctifying grace which the meritorious act produces by way of condign merit. And so these graces, though not the immediate and proportionate goal of the meritorious act but rather the principle of further acts, are the reward of merit of congruity [12]). This is the first and chief object of the just men's congruous merit in their own favour.

Connected with this are external graces which generally constitute the human setting of these interior graces. Because we are not pure spirits but embodied spirits, our spiritual life depends to no small extent on the external surroundings in which we live. Every man is in a large measure the product of his circumstances. These circumstances are made up of temporal goods and evils that are our share in life [13]). When the external surroundings are an invitation to virtue and a preservation from moral evil, we rightly call them external graces. Good examples and spiritually profitable conversations with people whom we meet by chance are such graces. So also is a certain degree of material well-being needed for normal human life, but no less perhaps occasional privation of the good things of this world. Generally speaking, unless our external circumstances of life be helpful for the practice of virtue, the interior invitations of grace run the risk of remaining ineffective. In that sense the normal setting for interior grace is external grace. And so these external graces bear some connexion with the interior graces the just merit in a congruous manner by their meritorious actions. To that extent external graces can also be the reward of these meritorious actions, and Provi-

---

[11]) Cf. Denzinger 803.

[12]) Accordingly, it is because the connexion between a meritorious act and actual graces for future acts is mediate, through the intermediary of a growth in grace, that the congruous merit of these graces does not offend against the principle, formulated by St Thomas, that only what is the goal, not what is the principle of the meritorious act, can be an object of merit. Cf. *Sum. theol.* I II, q. 114, aa. 5, 8, 9.

[13]) Cf. *Sum. theol.* I II, q. 114, a. 10. — St Thomas apparently wants to say that temporal goods and evils can be object of condign merit, not considered in themselves (in this regard they are not good 'simpliciter' but only 'secundum quid'), but insofar as they are a help towards spiritual good. Yet, because of the indetermined connexion temporal goods have with the spiritual good of a man, this merit is less strict than that of, for example, a growth in grace, and in our contemporary terminology we should rather call it merit of congruity. Moreover, are not these temporal goods insofar as they are helpful for spiritual good, principle of meritorious acts rather than their goal and end?

dence does in fact reward virtue in this manner. But the degree of fittingness in this congruous merit is lower than in the first case. There is a twofold intermediary link between the act and its reward: first, the growth in sanctifying grace, secondly, the sufficient interior graces for further meritorious actions. And the connexion between the temporal favours implied in these external graces and the interior graces cannot be determined accurately. Grace supposes nature, it is true, but there need not be and often there is no exact proportion between the perfection of nature and that of grace [14]), or in the present case, between external and interior graces. Man may act very meritoriously in spite of unfavourable external surroundings, at times perhaps thanks to them. Temporal evils can, no less than temporal goods, be a help for virtue.

These two then, interior sufficient graces and external graces needed or helpful for further meritorious actions, are the fitting reward of the just men's meritorious acts. They sum up all that can be reward of congruous merit. Other gifts of grace refer either to condign merit or to prayer. Growth in sanctifying grace is the reward of condign merit, not of merit of congruity, because it is the intrinsically connected and adequately proportionate goal of the meritorious act [15]). Efficacious graces, both interior and external, for further meritorious actions cannot be reward of merit, whether of condignity or of congruity, because efficacious grace as such is a pure gift of God, not a reward that is in some way determined by man's activity [16]). These graces can only be obtained by prayer, in answer to which God grants grace but does not render a reward.

But the congruous merit of the just is not confined to the graces needed for their own spiritual life. They can also merit *for their neighbour* by way of congruous merit. The objective foundation of this merit in favour of others is the inherent social aspect of our supernatural life. The Christian life of grace is of necessity the life of grace of members in the Mystical Body of Christ. When the just act meritoriously, by virtue of the grace they have, they of necessity act as members and so profit not only themselves but also their co-members in Christ. The most direct manner of showing this social dimension of our merit is derived from the nature of charity. Growth in sanctifying grace means growth in charity [17]), and charity is indivisibly the twofold supernatural love of God and love of the neighbour [18]). We cannot grow in grace and love of God without simultaneously and proportionately

---

[14]) Compare St THOMAS' principle, *Sum. theol.* II II, q. 24, a. 3 ad 3, grace need not be given in proportion to natural perfection, in men at any rate (contrast the angels, I q. 62, a. 6).

[15]) Cf. *Sum. theol.* I II, q. 114, a. 8.

[16]) This is, to some extent, implicit in St THOMAS' teaching that perseverance cannot be merited, cf. *Sum theol.* I II, q. 114, a. 9 ; the 'motio Dei', principle of merit, which is also efficacious, does not depend on any influence of our free will. Theology agrees saying that efficacious grace, as such, is a pure gift of God, not a reward in any way. For a more detailed study, cf. our article *Merit and Prayer in the Life of Grace*, in *The Thomist*.

[17]) Cf. *Sum. theol.* I II, q. 114, a. 8; II II, q. 24, a. 6.

[18]) *Sum. theol.* II II. q. 25, a. 1.

growing in love of our neighbour. The more we love God and wish Him good, the more we love our fellow men and wish them good. Every meritorious act, therefore, means that we, at least implicitly, wish good to our neighbour, and this is the foundation of our congruous merit in their favour: it is fitting, St. THOMAS says, that God fulfils the will of those who do His will [19]). And this universal goodwill towards our fellow members in Christ can be specified in favour of particular persons by the intention for which we offer our good works.

Accordingly, the intermediary that links the meritorious act of the just to the spiritual or temporal good of others is a growth of the just men's charity for them, not a growth of grace and charity in the fellow-men for whom the just merit. Besides this first reason of a lower degree of fittingness in congruous merit in favour of others, there is another, namely, the possible existence in the neighbour of an obstacle to the graces we merit congruously in their favour [20]). Our merit may be real on our part, but in them its effectiveness may be frustrated by a wilful refusal to answer or accept the favours merited — a possibility that is excluded in the just men's merit in their own favour in the sense that their very merit entails the needed disposition. For these two reasons congruous merit in favour of others steps down by two degrees in the scale of fittingness as compared with congruous merit for oneself.

What are the graces or divine favours which we can so merit for others? Those graces which our growing charity for them inclines us to wish for them and which can of their nature be so merited. They are first, the actual sufficient graces they need for meritorious acts by which they will grow in grace, if they happen to be among the just — for that is what our charity wishes for them, their greater spiritual good which is growth in grace. Since this cannot come about except by their own meritorious actions, what we can merit for them in a congruous manner are the graces necessary and sufficient for those acts of virtue, be they charity, or prudence, or justice, etc. And we may extend the range of this merit for others to include the external graces which will be helpful to lead these interior graces to their effect. But with regard to these, as explained above in connexion with the just men's merit for themselves, another lower degree of fittingness is inherent in our merit because of their looser connexion with our meritorious act, temporal favours being object of merit only in subordination and in the measure of their helpfulness to spiritual good.

If the persons in favour of whom we merit in a congruous manner happen to be sinners, we can merit for them the first grace or grace of conversion [21]), in the sense that we can merit the necessary and sufficient actual graces for them gradually to be led to conversion [22]). Concretely this means the graces of growing attrition which is a gradual approach to contrition, the disposi-

---

[19]) *Sum. theol.* I II, q. 114, a. 6.

[20]) Loc. cit.

[21]) Ibid.

[22]) Cf. DENZINGER 798.

tion that is necessary for conversion [23]). For that exactly is what our growing charity wishes for sinners, their spiritual good, chief of which is the grace of returning to grace and God's friendship. But in their case it may more easily happen that the effectiveness of our merit of congruity in their favour be thwarted by lack of willingness on their part. God does not obtrude His gifts on unwilling hearts.

As to the efficacious graces needed for our neighbour's progress in grace or towards grace, since these cannot of their nature be object of merit, all that our growth in charity for others prompts us to is to pray for these graces. Charity, St. THOMAS explains, makes us ask for them what we may and must desire in their favour [24]). And without efficacious grace, there can be no actual progress in or towards grace. But this impetration of our prayer as such is no merit of congruity.

Congruous Merit in Sinners

In sinners who are deprived of sanctifying grace and of the possibility of condign merit, there is yet room for congruous merit in those virtuous actions of theirs which they do with the help of actual grace. This merit of congruity stands by itself, and because of it the fittingness that demands a reward exists in a lower degree, not to say in a different manner, than it does in the just, both as regards what sinners so merit for themselves and what they merit for others.

For themselves they merit by their supernatural good actions in a congruous manner sufficient actual graces for further acts which must gradually lead them to the door of justification [25]). The connexion between such a good action and its reward is indirect, for these graces are not the connatural goal of the action but rather the principle of new virtuous actions. They are connected with the act through the intermediary, not of an increase in sanctifying grace as in the case of the just, but of a growth in the perfection of 'attrition' [26]). Every supernatural act before justification disposes or prepares for it, and it does so by leading the sinner closer to contrition [27]). Attrition, it is true, is an act, not a habitus; and before justification there is in a sinner no infused habitus of penance, only the acquired virtue whose act is, in the faithful, under the influence of the virtues of faith and hope, and is in any case made with the help of actual grace. Yet there is a gradual growth in the perfection of these successive acts that prepare for justification, and in that sense each of them calls for further actual graces in view of ever more perfect acts. Actually one may say that this growing disposition for justification is a beginning and desire of charity [28]). This therefore constitutes the link between the supernatural act of the sinner and the further actual graces for

---

[23]) Cf. *4 Sent.* d. 17, q. 2, a. 1 sol. 2 ad 3; *Sum. theol.* I II, q. 113, a. 5.
[24]) *Sum. theol.* II II, q. 83, a. 7.
[25]) Cf. above n. 22.
[26]) Cf. above n. 23.
[27]) Cf. *Sum. theol.* I II, q. 109, a. 6; q. 112, a. 2 ad 1 and ad 2; q. 113, a. 7 c and ad 1.
[28]) Cf. DENZINGER 798, 'diligere incipiunt'.

new acts that are its reward. This link is weaker than in any congruous merit of the just, because it is not founded in habitual grace and charity. Consequently the fittingness in this merit of sinners is also lower. And it is still lower with regard to the external graces which are, as explained above, connected with interior graces as their normal setting.

The result of the series of supernatural acts preparatory to justification is the grace of justification. This also sinners can merit in a congruous manner, by their fidelity to the actual graces they receive, in the sense that the growing perfection of their preparation to sanctifying grace, resulting from those ever more perfect acts, leads them to an ever more proximate disposition for the infusion of sanctifying grace. They actually can lead them to all but the last disposition. This, according to St THOMAS' theology of justification, is caused by sanctifying grace itself at the very moment of justification [29]). The connexion then between the last preparatory act and the grace of justification lies in the attrition that is the last step before contrition. This connexion is not intrinsic and immediate, because another step must still intervene, namely, contrition, which lies beyond the reach of congruous merit; it is produced by sanctifying grace which, at the moment of its infusion, raises the penitent sinner to its own level. His free acceptance of sanctifying grace in contrition is the result of that grace which transforms his desire of charity into charity.

To reach this state a sinner evidently was in need of efficacious graces — none of his supernatural acts could be done without these. But still less than the just, can he merit these graces by way of congruous merit, he can only obtain them through prayer — his own prayer being carried not by charity but by a desire of charity — or receive them in answer to the prayers others made for him.

Can a sinner have any congruous merit *in favor of his neighbour?* What in the just is the foundation of congruous merit in favour of others, is lacking in a sinner. A sinner cannot grow in the theological virtue of charity of which he is deprived, nor can he therefore grow in the fervour of his supernatural love for the neighbour. But he can grow in the desire of charity, in a desire of supernatural love for his neighbour — this is included in the growing perfection of his attrition [30]). This growth, analogically with the growth of charity in the just, constitutes an objective, if imperfect, foundation for congruous merit in favour of others. It is fitting in a way that God grants this desire of goodwill towards his neighbour, a desire which He inspired by actual grace [31]). But this fittingness apparently is a good deal weaker than its counterpart in the just: it results from a desire of friendship instead of actual friendship. To what extent can we say that the laws of friendship, 'proportio amicitiae' [32]), apply to what is still its very absence and only a beginning and a desire of it?

---

[29]) Cf. *Sum. theol.* I II, q. 113, a. 8.
[30]) Cf. above nn. 26 and 28.
[31]) Compare above n. 19.
[32]) Cf. *Sum. theol.* I II, q. 114, a. 6.

To the extent however that desire of charity constitutes a beginning of charity and of the social aspect inherent in the life of grace, a sinner can merit for others in a congruous manner the same graces the just can so merit, namely, sufficient graces and the first grace. This merit of theirs is evidently on the lowest step of congruity — so much so that theologians may fail to recognize it [33]); yet it is still distinct from impetration, because unlike in prayer, there is still a positive move, if little effective, towards the spiritual good of the neighbour, a desire of goodwill towards them. And this same desire of charity is the inspiration of a sinner's prayer in favour of others [34]) to which God in His mercy may respond by granting them the efficacious graces a repentent sinner begs for them — an impetration which as such is no longer a merit of congruity.

This then is the scale of different degrees of fittingness in congruous merit. It should be able to show how widely different realities are included in that hospitable concept. Each particular case must be considered and analysed if we wish to see what theology means by merit of congruity.

Kurseong P. DE LETTER S.J.

[33]) St THOMAS himself does not mention a sinner's congruous merit in favour of others; but cf. H. QUILLIET, art. *Congruo(de), Condigno(de)* in *Dictionnaire de théologie catholique* 3 (1908) 1145 f.

[34]) Compare above n. 24.

VICTRICIUS VAN ROUAAN
LEVEN EN LEER

3. De kracht der heiligen tegenwoordig in de relieken

Het voorafgaande roept de vraag op : hoe stelt VICTRICIUS zich de tegenwoordigheid van de heiligen in hun relieken voor ? Door hun martelaarschap zijn ze doordrongen van Gods kracht. Deze werking beperkt zich evenwel niet tot hun ziel : ook hun lichaam wordt er door geheiligd :

> „Sanguis autem post martyrium praemio divinitatis ignescit" [1].

en

> „Cruor ipse superno miscetur ardori" [2].

Zoals deze teksten laten zien, kent VICTRICIUS een bijzondere rol toe aan het bloed : het wordt beschouwd als een dauw ; omdat het bloed doordrongen is van Gods kracht, worden ook lichaam en ziel geheiligd. Deze nadruk laat zich waarschijnlijk het best verklaren vanuit de oude leer, volgens welke het bloed als het leven-dragend princiep werd beschouwd. En vanuit deze heiliging van het bloed trekt VICTRICIUS de volgende conclusie :

> „Quod cum ita sit, certissimum est apostolos martyresque nostros integris ad nos venisse virtutibus" [3].

En deze gevolgtrekking is in VICTRICIUS' oog van groot belang, want hij komt er meerdere malen op terug :

> „Nos autem id tota fide et auctoritate clamamus, in reliquiis nihil esse non plenum" [4].
> „Claret igitur in reliquiis perfectionem esse membrorum" [5].
> „. . . . affirmo in istis reliquiis perfectam esse gratiam perfectamque virtutem" [6].

Zijn gelovigen waarschuwt hij :

> „Illa nunc est, carissimi, ex animis nostris abstergenda abolendaque suspicio, ne quis forte vulgari errore deceptus in minutiis iustorum et in hac apostolica consecratione non putet totius corporeae passionis consistere veritatem" [7].

---

1) Col. 450 B. Cfr. de volgende woorden: „Si enim ex inani rerum auctor vas hoc spiritale et membra composuit, cur non potuit animatum corpus et velut sanguinis fermento globatum ad sui luminis transferre substantiam ?" (col. 451 B).

2) *Ibid.*, C. Alles samenvattend zegt VICTRICIUS : „Carnem dicimus glutino sanguinis contineri, spiritum quoque madentem sanguinis rore flammeum verbi affirmamus duxisse ardorem" (*ibid.*, D).

3) *Ibid.*

4) *Ibid.*, C.

5) Col. 452 D. Alle mss. hebben deze volgorde : *perfectionem esse membrorum* (*cursus planus*). Opmerking verdient tevens, dat de zinsnede „Claret igitur species ad naturam referri", die in LEBEUF's uitgave aan de geciteerde woorden voorafgaat, in geen der mss. wordt aangetroffen.

6) Col. 453 C.

7) Col. 451 C.

Een eerste bewijs voor deze stelling ontleent VICTRICIUS aan zijn leer over de eenheid. Waartoe immers — zo vraagt hij — spreekt men van relieken? [8]). Daar immers de woorden die we gebruiken, een beeld zijn van de werkelijkheid, zou men uit het woord *reliquiae*, dat *overblijfsel, rest* betekent, kunnen besluiten, dat de heiligen niet meer met de volheid van hun kracht aanwezig zijn.

Welnu, een nadere beschouwing van de eenheid laat zien, dat die kracht wèl in haar volheid moet aanwezig zijn. Men late zich dus niet door de naam *reliquiae* misleiden:

„Non enim res verbis, sed verba serviunt rebus. Unde amotis sermonum insidiis, res cum re, ratio cum ratione confligat" [9]).

Evenmin stelle men vertrouwen op de zintuigen, die ons de relieken als zeer gering doen voorkomen:

„.... non corporalium luminum obices, sed cordis oculos aperimus" [10]).

De relieken zijn gedeelten van het lichaam der heiligen; dit lichaam is geheel doordrongen van de goddelijke werking. Daar deze kracht Gods ondeelbaar is, zal ze ook aanwezig zijn — en wel in haar geheel — in de vaak kleine resten der heiligen:

„Nam cum dixerimus ad instar generis nihil sacrosanctis perire corporibus, certe illud assignavimus non posse minui quod divinum est, quia totum in toto est. Et ubi est aliquid, ibi totum est. Corpus autem infectione spiritus aeternari divina colligimus lectione. Concluditur ergo ut nihil amplius desideretur ubi plenitudo sentitur" [11]).

Men make dus geen bezwaren, dat de ontvangen relieken misschien onaanzienlijk zijn:

Unde quaeri iam de exiguitate non possumus" [12]).

Het verlangen naar groter relieken is volgens VICTRICIUS eigenlijk onrechtmatig, want het veronderstelt stilzwijgend, dat de uitwerking van Gods

---

8) „Cur igitur reliquias appellamus? Quia rerum imagines et signa sunt verba" (col. 452 B).

9) *Ibid.* Men vergelijke CICERO's woord: „Res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione pugnabit" (*Caeliana* 22). AUGUSTINUS gebruikt in zijn *De utilitate credendi* dezelfde wending: „.... ut quemadmodum ille ait, separatis nugis locorum communium res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione confligat" (ed. ZYCHA in *CSEL*. XXV, 1, blz. 5-6). „Das Victricius Cicero's *Caeliana* gekannt, scheint aus c. 10, 452 B .... mit Sicherheit hervorzugehen. Erwägt man aber dass die nämliche Cicerostelle von Augustinus in seiner 391 veröffentlichten Schrift *de utilitate credendi* 3 .... citiert wird, und zwar mit ähnlicher Einführung wie bei Victricius .... und gleichfalls in coniuntivischer Wendung und ebenfalls mit *confligere* statt *pugnare*, so wird man sich der Annahme nicht verschlieszen dass der Bischof von Rouen auch dieses Citat nicht aus der Primärquelle geschöpft habe" (WEYMAN in *Wiener Studien*, 1895, blz. 317).

10) Col. 452 B.

11) *Ibid.*, C.

12) *Ibid.* We volgen cod. 27 en 98, die beiden *quaeri* hebben; een corrector heeft het *quaeri* veranderd in *queri*, hetgeen door cod. 102 werd overgenomen. VACANDARD schreef reeds: „Le cod. 98 de Saint-Gall porte *quaeri*, qui n'est peut-être pas à rejeter" *(op. cit.*, blz. 90, n. 2). WILMART geeft eveneens de voorkeur aan *quaeri* (*art. cit.*, blz. 339-340). De betekenis is dan: dat men ons niet aanklage, verantwoordelijk stelle.

kracht afhankelijk zou zijn van de omvang der relieken, zodat deze kracht zichzelf niet zou gelijk blijven en dus niet werkelijk één :

> „At vero cum unitam advertamus esse substantiam, ab re est totum in toto perquirere. Iniuria unitatis est maioris inquisitio potestatis" [13]).

Maar er is een veel overtuigender bewijs : de genezingen, die immers beter dan ieder ander argument laten zien, dat de heiligen met hun kracht in de relieken werken. In een korte formule weet VICTRICIUS zijn gedachte weer te geven :

> „Qui curat, et vivit ; qui vivit, in reliquiis est. Apostoli autem martyresque medentur et diluunt. In reliquiis igitur sunt totius vinculo aeternitatis astricti" [14]).

De relieken vormen voor VICTRICIUS evenzovele bronnen van goddelijke kracht, ja, men is geneigd te denken aan een soort bovennatuurlijke stralingsenergie. Daarmee geraakt men evenwel in een zuiver magische sfeer. Het antwoord op deze moeilijkheid zal ons de gelegenheid geven, de kracht der relieken nader te beschrijven. Alvorens echter hiertoe over te gaan, een enkel woord over de leer der Vaders ten tijde van VICTRICIUS. Dan zal blijken dat de bisschop van Rouaan met zijn opvattingen niet alleen staat.

Vooral in het Oosten vinden we meerdere getuigenissen, die hetzelfde leren als het *De Laude*. Zo zegt bv. GREGORIUS van Nazianze dat de lichamen der heiligen, ja zelfs de kleinste deeltjes, dezelfde kracht bezitten als hun zielen [15]). GREGORIUS van Nyssa wijst er op, hoe tengevolge van het feit, dat de resten van de 40 martelaren over alle landen zijn verspreid, hun weldaden overal worden ontvangen [16]). Bovendien wijst hij — evenals VICTRICIUS — op de onderlinge eenheid der heiligen [17]).

Tussen de oude en nieuwe wet bestaat een groot verschil, aldus BASILIUS. Eertijds mocht men geen dode aanraken op straffe van verontreiniging ; nu echter acht men zich terecht gelukkig, als men de relieken der martelaren mag aanraken, want ze heiligen ons [18]). En hoe wonderlijk het ook mag schijnen,

---

[13]) Col. 453 A.

[14]) Col. 454 B. Men vergelijke de volgende woorden uit cap. 10 : „Nam integri artus sunt, ubi est integra medicina" (col. 451 D).

[15]) „.... ὧν (nl. de heiligen) καὶ τὰ σώματα μόνον ἴσα δύνανται ταῖς ἁγίαις ψυχαῖς, ἢ ἐπαφώμενα ἢ τιμώμενα· ὧν καὶ ῥανίδες αἵματος μόνον καὶ μικρὰ σύμβολα πάθους ἴσα δρῶσι τοῖς σώμασι" (*Contra Julianum*, I 69 ; *PG*. 35, 589 C). In een homilie ter ere van CYPRIANUS worden diens wonderen vermeld : uitdrijving van duivels, genezing van zieken en voorzegging van de toekomst. Maar het is niet alleen de heilige zelf, die dit gedaan heeft : „Ἃ πάντα δύναται Κυπριανοῦ καὶ ἡ κόνις μετὰ τῆς πίστεως ...." (*Oratio XXIV in laudem S. Cypriani*, 18 ; *PG*. 35, 1192 A).

[16]) „Τὴν δὲ κόνιν ἐκείνην καὶ τῆς καμίνου τὰ λείψανα ὁ κόσμος ἐμερίσθη· καὶ πᾶσα γῆ σχεδὸν τοῖς ἁγιάσμασι τούτοις εὐλογεῖται" (*In XL Martyres oratio laudatoria* ; *PG*. 46, 784 B).

[17]) „Εἷς γὰρ ἐν Κυρίῳ γεγονότες οἱ πάντες, δι' ἑνὸς μετὰ παντὸς τοῦ πληρώματος ἑαυτῶν εἰσοικίζονται" (*Oratio I in XL Martyres* ; *PG*. 46, 756 C).

[18]) „Νυνὶ δὲ ὁ ἁψάμενος ὀστέων μάρτυρος λαμβάνει τινὰ μετουσίαν ἁγιασμοῦ ἐκ τῆς τῷ σώματι παρεδρευούσης χάριτος" (*Homilia in ps. CXV*, 4 ; *PG*. 30, 112 C).

de verdeling der relieken tast de eenheid der heiligen niet aan [19]).

CHRYSOSTOMUS spoort zijn gelovigen aan, de graven der heiligen te bezoeken. God heeft ons immers de relieken gelaten, opdat wij er de weldaden van zouden ontvangen [20]). Daarom ook moeten die resten worden verdeeld, opdat iedereen er de heiligende invloed van zou ondervinden [21]).

Deze Oosterse traditie zal tegen het einde van de 5e eeuw door THEODORETUS aldus worden samengevat:

„Sectis eorum corporibus integra et indivisa gratia perseverat: et tenues illae ac tantillae reliquiae integro nullasque in partes dissecto martyri parem habent virtutem" [22]).

In het Westen zijn het drie figuren, bij wie we een ogenblik stil moeten blijven staan, daar VICTRICIUS met hen in contact heeft gestaan.

GAUDENTIUS van Brescia reisde naar het Oosten, vanwaar hij meerdere relieken mee naar huis bracht. Uit een zijner preken weten we, dat hij relieken bezat o.m. van GERVASIUS, PROTASIUS en NAZARIUS [23]). Zoals uit een mededeling van AMBROSIUS blijkt, werd er vooral veel bloed teruggevonden [24]). Hiervan heeft GAUDENTIUS een gedeelte ontvangen, en hij is tevreden:

„.... quorum sanguinem tenemus gypso collectum, nihil amplius requirentes: tenemus enim sanguinem qui testis est passionis" [25]).

De martelaren wier relieken hij tijdens zijn tocht naar Jerusalem bij zich droeg, beschouwt hij als zijn reisgezellen [26]) en hun relieken zijn hem zeer dierbaar:

---

19) „Καὶ τὸ παράδοξον, οὐ καθ' ἕνα διαμερισθέντες τοῖς δεχομένοις ἐπιφοιτῶσιν· ἀλλ' ἀναμιχθέντες ἀλλήλοις ἡνωμένως χορευούσιν .... Ἐὰν εἰς ἑκατὸν αὐτοὺς διέλῃς, τὸν οἰκεῖον ἀριθμὸν οὐκ ἐκβαίνουσιν· ἐὰν εἰς ἓν συναγάγῃς, τεσσαράκοντα καὶ οὕτω μένουσι κατὰ τὴν τοῦ πυρὸς φύσιν" (*Homilia in XL Martyres*, 8; *PG*. 31, 521 B). Hij verduidelijkt zijn stelling, evenals VICTRICIUS, met het voorbeeld van het vuur. En alles samenvattend schrijft hij: „Ὅπου δὲ τεσσαράκοντα, τίς ἀμφιβάλλει Θεοῦ παρουσίαν;" (col. 524 A).

20) „Διὰ τοῦτο ἡμῖν τὰ σώματα ἀφῆκεν ἐνταῦθα ὁ Θεός, ἵνα .... ἀναχωρήσωμεν εἰς μαρτύριον, ἀπολαύσωμεν τῆς αὔρας ἐκείνης τῆς πνευματικῆς ...." (*De sanctis Martyribus sermo*, 2; *PG*. 50, 649).

21) „.... οὗτοι δὲ ὅταν εἰς πολλοὺς διαιρεθῶσι, τότε μᾶλλον τὴν οἰκείαν ἐνδείκνυνται εὐπορίαν" (*ibid.*).

22) „Καὶ μερισθέντος τοῦ σώματος, ἀμέριστος ἡ χάρις μεμένηκε. Καὶ τὸ σμικρὸν ἐκεῖνο καὶ βραχύτατον λείψανον τὴν ἴσην ἔχει δύναμιν τῷ μηδαμῇ μηδαμῶς διανεμηθέντι μάρτυρι" (*Graecarum affectionum curatio*, 8; *PG*. 83, 1012 B).

23) „Habemus post ipsos Gervasium, Protasium atque Nazarium, beatissimos martyres, qui se ante paucos annos apud urbem Mediolanensem sancto sacerdoti Ambrosio revelare dignati sunt" (*Tractatus XVII die dedicationis basilicae Concilii Sanctorum*; ed. GLUECK in *CSEL*. LXVIII, blz. 144; cfr. *PL*. 20, 963 A). SISINNIUS, MARTYRIUS en ALEXANDER werden in 397 gemarteld (DELEHAYE, *op. cit.*, blz. 334), zodat GAUDENTIUS' preek waarschijnlijk tegen de jaren 398-400 is gehouden, niet veel later dan het *De Laude*.

24) *Ep*. XXII 2; *PL*. 16, 1020 A. Over het terugvinden van NAZARIUS' relieken zegt PAULINUS, de biograaf van AMBROSIUS: „Vidimus autem in sepulcro quo iacebat corpus martyris .... sanguinem martyris ita recentem, quasi eodem die fuisset effusus" (*Vita S. Ambrosii*, 32; *PL*. 14, 38 B).

25) *Ibid.*

26) „Quid .... de Quadraginta martyribus dignum loquar, qui se itineri meo, cum per Cappadociae urbes Hierosolymam pergerem, fidos comites praebere dignati sunt?" (*ibid.*).

„Portionem reliquiarum sumpsimus et nihil nos minus possidere confidimus dum totos Quadraginta in suis favillis venerantes amplectimur" [27]).

Zoals de vrouw die aan bloedvloeiing leed, slechts de zoom van Christus' kleed hoefde aan te raken om genezen te worden, zo zijn ook de relieken vervuld van de kracht Gods en daarom zo kostbaar:

„Itaque pars ipsa quam meruimus, plenitudo est" [28]).

De heiligen zijn onafscheidelijk met elkaar verenigd:

„Dividi enim Quadraginta isti martyres ab invicem nullo modo possunt, quorum sunt inseparabiles et indiscretae reliquiae" [29]).

GAUDENTIUS noemt zijn nieuwe basiliek dan ook terecht *Concilium Sanctorum* [30]).

AMBROSIUS, met wien Rouaan en Brescia in betrekking hebben gestaan, verhaalt ons, hoe de resten van GERVASIUS en PROTASIUS werden gevonden [31]). Nadat men op aanwijzing van de bisschop heeft gegraven, worden de lichamen gevonden. Tijdens het overbrengen er van naar de basiliek [32]) wordt een blinde genezen [33]). AMBROSIUS wijst op de duivelsuitdrijvingen [34]); daar de Arianen echter niet geloofden [35]) beroept hij zich op de genezingen, die een duidelijker taal spreken [36]). Het bloed van Abel riep om wraak, maar het bloed der martelaren is een zegen:

„Clamat operationis praeconio, sanguis clamat passionis triumpho" [37]).

Ook hier ontmoeten we hetzelfde geloof: de relieken zijn kostbaar, want ze zijn geheiligd door het lijden van de martelaren en zij dragen een kracht in zich, waardoor zieken worden genezen en duivels uitgedreven.

---

27) GLUECK, blz. 150.

28) *Ibid.* Men vergelijke hiermede VICTRICIUS' woord: „Nos autem id tota fide et auctoritate clamamus, in reliquiis nihil non esse plenum" (col. 451 C). Ook het voorbeeld van de zieke vrouw vinden we in het *De Laude* terug: „Nam si curavit attacta leviter fimbria salvatoris, procul dubio curabunt amplexata domicilia passionum" (col. 445 A).

29) *Ibid.* „In reliquiis ergo admonitio perfectionis est, non divisionis iniuria" (*De Laude*, 9; col. 452 A).

30) „Habemus ergo et hos Quadraginta et praedictos decem sanctos, ex diversis terrarum partibus congregatos, unde hanc ipsam basilicam eorum meritis dedicatam Concilium sanctorum nuncupari oportere decernimus. Dignum est enim, ut ad tantorum martyrum venerandas reliquias processuri ad Concilium sanctorum nos procedere fateamur" (*ibid.*). De heiligenlijst van GAUDENTIUS valt voor een belangrijk gedeelte samen met die welke VICTRICIUS ons geeft. Ongeveer dezelfde lijst vinden we weer terug bij PAULINUS van Nola. Cfr. noot 50.

31) *Ep.* 22; *PL.* 16, 1019 ss.

32) „Cette translation serait, nous dit-on, exceptionelle en Occident: je croirais plutôt qu'elle a donné le branle" (FABRE, *op. cit.*, blz. 84, n. 1).

33) „Dum transferimus, caecus sanatus est" (*ep.* 22, 2; col. 1020).

34) „Et nunc audistis clamantes daemones et confitentes martyribus quod poenas ferre non possint et dicentes: Quid venistis ut nos tam graviter torqueatis?" (n. 16; col. 1024).

35) „Et Ariani dicunt: Non sunt isti martyres nec torquere diabolum possunt nec aliquem liberare" (*ibid.*).

36) „Melior vox est quam sanitas loquitur eorum qui debiles advenerunt; melior vox est quam sanguis emittit, habet enim sanguis vocem canoram quae de terris ad caelum pervenit" (n. 23; col. 1026).

37) *Ibid.*

PAULINUS van Nola is misschien wel de belangrijkste auteur in deze samenhang: meerdere malen spreekt hij over de grote waarde van de relieken, en wel in bewoordingen die sterk doen denken aan de wijze van spreken van GAUDENTIUS en VICTRICIUS. Voor ons doel is zijn getuigenis ook hierom van belang, omdat de bisschoppen van Nola en Rouaan elkaar goed gekend hebben, zoals uit de brieven van PAULINUS blijkt. Er was een bijzondere aanleiding voor PAULINUS, zich met dit vraagstuk bezig te houden:

> „On sait quel culte il a toujours gardé pour ce saint Félix de Nole auprès du tombeau duquel il a voulu passer sa vie et qu'il a célébré dans les *Natalicia* qui nous ont été conservés et sans doute dans d'autres encore" [38]).

In het *Carmen* XIX [39]) geeft hij ons een samenvatting van zijn leer over de heiligen en hun relieken [40]). God gaf ons de heiligen tot weldoeners [41]) en opdat allen van hun gaven zouden ontvangen, heeft iedere voorname stad hun relieken: PETRUS en PAULUS te Rome, ANDREAS in Patras, JOANNES te Ephese [42]). Zodat PAULINUS zeggen kan:

> „Multaque praeterea per easdem largiter oras
> semina sanctorum positis diffusa sepulchris
> inlustrant totum superis virtutibus orbem" [43]).

God laat de heiligen vanuit het graf hun heilzaam werk voortzetten [44]). Tijdens het overbrengen van hun resten naar streken, waar het geloof nog niet was gepredikt, gebeurden er vele wonderen, en dit alles door de hand Gods:

> „Nam divina manus medica virtute per omnes
> est illic operosa vias, qua corpora sancta
> inpressere sacro vestigia viva meatu" [45]).

Dat de gelovigen zich kleine gedeelten der relieken wilden toeëigenen, deden ze onder ingeving van hun geloof [46]). Het overbrengen van de relieken was op zich niet voldoende [47]), zodat men overging tot het verdelen ervan: daardoor — zo meende men — kon de kracht van de heiligen zich veel verder ontplooien [48]).

---

[38]) FABRE, *op. cit.*, blz. 68.

[39]) Volgens BARDENHEWER (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Freiburg, 1925, blz. 580) zou het dit dichtwerk zijn, waarnaar GENNADIUS verwijst, als hij schrijft: „Praecipuus tamen omnium eius (Paulini) opusculorum est liber de Paenitentia et de Laude generali omnium martyrum" (*De scriptoribus ecclesiasticis liber*, cap. 48; *PL.* 58, 1087).

[40]) We citeren volgens de uitgave van HARTEL in *CSEL.* XXX, blz. 118 ss. Cfr. *PL.* 61, 509 ss.

[41]) *Carmen XIX*, vs. 45 ss.; HARTEL, blz. 120.

[42]) *Ibid.*, vs. 54, 76 ss.; HARTEL, blz. 120, 121.

[43]) Vs. 155-157; HARTEL, blz. 123-124.

[44]) Vs. 307-310; HARTEL, blz. 129.

[45]) Vs. 350-352; HARTEL, blz. 130.

[46]) „Suadente fide" (vs. 353).

[47]) FABRE merkt terecht op: „Ces transferts de corps saints aboutissent seulement à déplacer le foyer de grâce qu'ils représentent, mais non à le multiplier" (*op. cit.*, blz. 81).

[48]) Cfr. de hierboven aangehaalde teksten van GREGORIUS van Nazianze (noot 16), CHRYSOSTOMUS (n. 21) alsmede het *De Laude* (col. 451 D).

Dezelfde leer vinden we in het *Carmen* XXVII [49]), alwaar PAULINUS ons een heiligenlijst geeft, die we grotendeels bij VICTRICIUS en GAUDENTIUS terugvinden [50]). De heiligen zijn overal tegenwoordig met de alomtegenwoordige God [51]). Hun kracht werkt niet alleen daar, waar de lichamen in hun geheel worden bewaard : ook de delen, hoe gering ook, hebben dezelfde invloed :

„Sed quacumque pii est pars corporis et manus extat
contestante deo meriti documenta beati
magna et in exiguo sanctorum pulvere virtus" [52]).

Toch zijn alle wonderen, door aanraking met de relieken geschied, het werk van God : Hij immers verleent aan die heilige resten hun weldoende kracht [53]). Dit voor de reliekentheologie beslissend punt formuleert PAULINUS in het *Carmen* XX nog duidelijker : hij verheerlijkt zijn patroon en beschermer FELIX, maar hoedt zich er voor van hem een soort God te maken :

„. . . . Quisnam hic medicus nisi Christus
ipse vel a Christo Felix de nomine Christi
et virtute potens ?" [54]).

---

[49]) HARTEL, blz. 262 ss. ; *PL.* 61, 648 ss.

[50]) *Carmen XXVII,* vs. 406 ss. ; HARTEL, blz. 280-281. Ter vergelijking de drie lijsten :

VICTRICIUS (*De Laude,* 6, 9)	GAUDENTIUS (*Tractatus XVII*)	PAULINUS (*Carmen XXVII,* 406 ss.)
Joannes Baptista	Joannes Baptista	Joannes Baptista
Andreas	Andreas	Andreas
Thomas	Thomas	Thomas
Lucas	Lucas	Lucas
Gervasius	Gervasius	—
Protasius	Protasius	—
Nazarius	Nazarius	Nazarius
Agricola	—	Agricola
Euphemia	—	Euphemia
Proculus	—	Proculus

[51]) „Quamvis sancti omnes toto simul orbe per unum
sint ubicumque deum . . . ." (vs. 440-441; HARTEL, blz. 281).

[52]) Vs. 445-447; HARTEL, blz. 282. Vanuit deze opvatting wordt verklaarbaar, dat oude inschriften vaak spreken over de aanwezigheid van het lichaam van dezelfde heilige op meerdere plaatsen, zonder dat hierbij aan bedrog zou mogen worden gedacht (G. M. GAGOV OFM. Conv., *Uso e significato del termine 'corpus' nell' antica agiografia cristiana* in *Miscellanea Francescana,* 48, 1948, I, 51-73). FABRE vat PAULINUS' leer aldus samen : „. . . . pour Paulin, les reliques sont douées d'un pouvoir en quelque sorte permanent et le miracle y est toujours contenu pour ainsi dire à l'état virtuel" (*op. cit.,* blz. 79). Hetzelfde kan van VICTRICIUS worden gezegd.

[53]) Zie noot 45.

[54]) *Carmen XX,* vs. 269-271; HARTEL, blz. 152. Naar aanleiding van de relieken van het H. Kruis ontwikkelt PAULINUS een theorie die grote overeenkomst heeft met de leer van VICTRICIUS : „Quae quidem crux in materia insensata vim vivam tenens ita ex illo tempore innumeris pene cotidie hominum votis lignum suum commodat, ut detrimenta non sentiat et quasi intacta permaneat cotidie dividua sumentibus et semper tota venerantibus" (*ep.* 31, 6 ; ed. HARTEL in *CSEL.* XXIX, blz. 274). De reden hiervan is, dat het Kruis doordrenkt is met het H. Bloed : „Sed istam inputribilem virtutem et indetribilem soliditatem de illius profecto carnis sanguine bibit, quae passa mortem non vidit" (*ibid.*). Cfr. de reeds vroeger besproken teksten van VICTRICIUS.

De nomine Christi et virtute potens: deze idee is van grote waarde voor de theologie der relieken. Slechts langs deze weg is alle gevaar voor magie uitgesloten. SÉJOURNÉ heeft maar zeer gedeeltelijk gelijk als hij schrijft:

> „Maintenant (het gaat over de tijd van VICTRICIUS) que l'on connaît de moins près les grands martyrs qui ont enrichi les sanctuaires de leurs reliques, on est porté à attribuer à celles-ci une vertu intrinsèque, puisqu'elles retiennent depuis si longtemps leur pouvoir miraculeux ; et il y a là peut-être un glissement — glissement fatal des esprits faibles — vers le paganisme et la magie" [55]).

Van magie zou eerst dan sprake zijn, wanneer men de relieken volkomen zou isoleren van de heiligen. En figuren als AMBROSIUS, GREGORIUS van Nazianze en BASILIUS kan men toch moeilijk als *esprits faibles* beschouwen. Dat er voor de nieuw bekeerden gevaar bestond weer in het heidendom terug te vallen, zal niemand ontkennen [56]): de Vaders wijzen op dit gevaar. Daarom ook de grote nadruk, waarmede de Vaders wijzen op de eenheid tussen de relieken en de heiligen.

Het door PAULINUS geformuleerde princiep neemt in het *De Laude* een centrale plaats in: voortdurend wordt er op gewezen, hoe het de heiligen zelf zijn, die in Gods kracht de wonderen verrichten: de *minutiae iustorum* hebben op zich genomen geen enkele waarde:

> „Si divisas esse reliquias diceremus a spiritu, merito omnis viscerum nexus et soliditas quaereretur" [57]).
> „Corpus infectione spiritus aeternari" [58]).

Dat VICTRICIUS zich ver houdt van magie, blijkt duidelijk uit de wijze, waarop hij die kracht der relieken beschrijft. De aard er van kan worden afgelezen uit hetgeen ze bewerkt. Allereerst zijn er de genezingen: deze worden enerzijds toegeschreven aan de heiligen zelf [59]). Daarnaast zijn het de relieken zelf die een heilzame invloed uitoefenen [60]). Zodat de kracht der relieken niets anders is als de tegenwoordigheid van de heiligen.

Naast de genezingen is er ook de macht over de boze geesten. Dit punt komt bij de Vaders voortdurend terug:

> „Multiples sont les vertus attribuées aux reliques. Celle que l'on voit le plus universellement proclamée, c'est leur pouvoir sur les démons" [61]).

---

[55]) Art. *Reliques* in *DTC.*, XIII 2, col. 2343.

[56]) Interessant is de opmerking van FABRE: „Ces translations et ces divisions sont .... en opposition avec les 'croyances populaires' d'origine païenne" (*op. cit.*, blz. 83, n. 2). Er zijn anderzijds wel enige overeenkomsten tussen de opvatting over de relieken en bepaalde heidense gebruiken, maar degenen die beide punten gelijkstellen, zoals de rationalisten dat hebben gedaan, toonden weinig begrip voor de leer der Vaders (blz. 79, n. 1).

[57]) Col. 453 A.

[58]) Col. 452 C.

[59]) In cap. 11 heet het: „Curat Joannes, curat Proculus etc" (col. 453).

[60]) „Quod si in reliquiis non esset plenum pondus virtutis ...." (*ibid.*). „.... affirmo in istis reliquiis perfectam esse gratiam perfectamque virtutem" (*ibid.*).

[61]) DELEHAYE, *op. cit.*, blz. 118.

HILARIUS [62]), GREGORIUS van Nazianze [63]), CHRYSOSTOMUS [64]), AMBROSIUS [65]) en PAULINUS [66]) beschrijven op zeer realistische wijze de onmacht der boze geesten in tegenwoordigheid van de relieken. VICTRICIUS vermeldt eveneens deze uitdrijvingen [67]). Deze feiten wijzen op de tegenwoordigheid Gods :

> „Deus est, quisquis est invisibilium tortor et iudex. Imperfecta natura nescit spiritum vulnerare. Interiora non iudicat, nisi qui sanat. Non imperat elementis, nisi qui calcat sceptrum" [68]).

De kracht die in de relieken werkt, is dus God zelf. De tegenwoordigheid der heiligen, waartoe VICTRICIUS vanuit de genezingen besluit, is tevens een tegenwoordigheid Gods [69]). Het is de kracht van het Woord, die in de heiligen aanwezig is :

> „Carnem dicimus glutino sanguinis contineri, spiritum quoque madentem sanguinis rore flammeum verbi affirmamus duxisse ardorem" [70]).

Het is dus uiteindelijk God zelf, Die in en door de heiligen en hun relieken werkt. VICTRICIUS legt voortdurend de nadruk op deze eenheid : het betreft hier dus een goddelijke tegenwoordigheid, zodat iedere idee van magie hem vreemd is ; heel zijn betoog ligt in een zuiver religieuse sfeer. Dit wordt tenslotte bevestigd door het feit, dat men volgens VICTRICIUS de weldaden der heiligen niet ontvangt, zo men geen geloof bezit. Na uitvoerig zijn leer te hebben uiteengezet, spoort hij zijn gelovigen aan met de volgende woorden :

---

62) „. . . . et veneranda ossa quotidie testimonio sunt : dum in his daemones mugiunt, dum aegritudines depelluntur" (*Liber contra Constantinum*, 8 ; *PL*. 10, 584-585).

63) *Oratio in laudem S. Cypriani*, 18 ; *PG*. 35, 1192 A.

64) „Τί φοβώτερον τοῦ δικαστηρίου τούτου; οὐδενὸς ὁρωμένου, οὐδενὸς ἐπικειμένου ταῖς πλευραῖς τοῦ δαίμονος, φωναὶ καὶ σπαραγμοί, μάστιγες, βάσανοι, γλῶσσαι, ἐμπιπράμεναι, τοῦ δαίμονος οὐ φέροντος τὴν θαυμαστὴν δύναμιν ἐκείνην. Καὶ οἱ τὰ σώματα φορέσαντες τῶν ἀσωμάτων κρατοῦσι δυνάμεων· ἡ κόνις καὶ τὰ ὀστᾶ καὶ ἡ τέφρα τὰς ἀοράτους ἐκείνας διαξαίνει φύσεις" (*In 2 Cor. hom. 26 ; PG*. 61, 583).

65) Cfr. noot 34 en 35.

66) „Sed magis ut pateat quia nunc hi, qui cruciantur
daemones ante fores aut ante sepulchra piorum
idem sint illi, quibus olim serva litabat
gens hominum et sacros demens litabat honores,
ipsa docet vocum species" (*Carmen XIX*, 266-270 ; HARTEL, blz. 127). Een eigenaardige geschiedenis wordt ons door SULPICIUS SEVERUS (Dial. III 6 ; ed. HALM in *CSEL*., I, blz. 204), HIERONYMUS (*ep*. 108, 13 ; ed. HILBERG in *CSEL*., LV, blz. 323) en PAULINUS (*Carmen XXIII*, 87-90 ; HARTEL, blz. 197) meegedeeld. DELEHAYE merkt hierbij op : „On s'exposerait à de graves erreurs, en prenant à la lettre de pareils témoignages, où l'on découvre, sans hésitation possible, une dépendance, souvent verbale, par rapport à une source commune, d'origine indéterminée" (*op. cit.*, blz. 120).

67) Col. 453 D-454.

68) Col. 454 A.

69) Dit volgt uit de nauwe eenheid tussen God en heiligen ; VICTRICIUS legt er zozeer de nadruk op, dat hij — sprekend over de taak der heiligen bij het Laatste Oordeel — het volgende kan zeggen : „Eoque fieri ut cum dies magnus advenerit, nec acquisisse videatur ille qui accepit imperium nec minuisse ille qui dedit" (col. 450 C).

70) Col. 451 D. In cap. 1 lezen we : „Fluctus enim consternere et ventis modum adhibere Jesus, qui in vobis est, valet . . . ." (col. 444 B). De H. Geest leeft in de martelaren : „. . . . spiritus deus qui habitat in vobis" (*ibid.*, A).

„Sed nunc nobis, amantissimi, orandum est, ut a nobis omnis diaboli impetus repellatur" [71]).

Zo men geen geloof en liefde heeft, kan men deze leer niet aanvaarden [72]). Ook in dit opzicht sluit VICTRICIUS zich aan bij de algemene leer van zijn tijd: juist die schrijvers, die uitgebreid handelen over de kracht van de relieken, wijzen er op dat men zonder geloof de weldadige invloed van de heiligen niet zal ondervinden. De resten van CYPRIANUS hebben een grote kracht, maar men moet met een gelovige houding naderen, aldus GREGORIUS van Nazianze [73]). De gelovigen moeten volgens de raad van CHRYSOSTOMUS vaak de graven der martelaren bezoeken en met groot geloof de reliekenhouders aanraken [74]). GAUDENTIUS vergelijkt de relieken met de zoom van Christus' kleed: de zieke vrouw werd door haar geloof gered [75]). De H. FELIX zal voor ieder een geneesheer zijn, niet alleen voor de inwoners van Nola, doch ook voor allen die hem aanroepen [76]), maar PAULINUS stelt één voorwaarde:

„Si crucis alma fides in pectore supplicis adsit" [77]).

Dit geloof waartoe VICTRICIUS aanspoort, moet zich uiten in daden. En hiermede komen we aan het tweede hoofdmotief van het *De Laude*: welke houding wordt vereist tegenover de uitnodiging Gods? Vanwege de hierboven reeds aangegeven reden [78]) zullen we dit punt slechts in het kort bespreken.

B. De ascetische leer van Victricius

De roepende genade Gods bouwt gewoonlijk voort op de goede karaktertrekken van de mens. Paulus bestreed met grote felheid de christenen, daar hij overtuigd was van de waarheid van het farizeese Jodendom. Eenmaal voor Christus gewonnen zal hij al zijn ijver en toewijding in dienst stellen voor zijn Heer:

„Ego autem libentissime impendam et superimpendar ipso pro animabus vestris" [79]).

---

71) Col. 455 C.

72) „De quo ambigit infida calumnia dubitantis nec dubitantis fortasse, sed non amantis" (col. 453 D).

73) „. . . . ἃ πάντα δύναται Κυπριανοῦ καὶ ἡ κόνις μετὰ τῆς πίστεως" (*Oratio XXIV in laudem S. Cypriani*, 18; *PG*. 35, 1192 A).

74) „Συνεχῶς τοίνυν αὐτοῖς ἐπιχωριάζωμεν καὶ τῆς λάρνακος ἁπτώμεθα καὶ μετὰ πίστεως τοῖς λειψάνοις αὐτῶν περιπλεκώμεθα, ἵνα εὐλογίαν τινὰ ἐπισπασώμεθα ἐκεῖθεν" (*In SS. Martyres Juventinum et Maximinum sermo panegyricus*, 3; *PG*. 50, 576). VICTRICIUS spreekt eveneens van het omhelzen der relieken: „. . . . curabunt amplexata domicilia passionum" (col. 445 A).

75) „Attactu fimbriae medellam credenti fides traxit" (ed. GLUECK, blz. 150).

76) „. . . . inde beatus
Felix, ut reliqui diverso martyres orbe
Nolanis medicus fuit estque perennis ope ista
nec modo Nolanis sed et omnibus, a quibus idem
imploratus fuit, dabit isto iure salutem" (*Carmen XIX*, 195-199; HARTEL, blz. 125).

77) *Ibid.*, vs. 200. Cfr. 201-208. SÉJOURNÉ heeft in zijn overzicht veel te weinig aandacht aan dit punt besteed.

78) Cfr. ANDRIEU, *art. cit.*, blz. 91.

79) *2 Cor.*, 12, 15.

Ook voor VICTRICIUS geldt deze wet van het *gratia non destruit naturam.* PAULINUS beschrijft ons in een van zijn brieven de bedoelingen Gods met VICTRICIUS:

„Carnalibus muniis ad spiritalia suae virtutis instituens creavit initio militem quem postea elegit antistitem, et passus est militare te caesari ut deo disceres militare, ut dum labore castrensi corporis robur exerces, spiritalibus te proeliis roborares, confessioni spiritum formans et passioni corpus indurans" [80]).

Als soldaat wordt hij door Christus' genade getroffen. De dienst van de aardse koning was slechts voorbereiding op een hogere dienst. Het valt daarom niet te verwonderen dat VICTRICIUS het christelijk leven als een strijd beschrijft. Vele uitdrukkingen ontleent hij aan de krijgskunde [81]). Het leven is een *militia,* zichzelf beschouwt hij als *miles* [82]). In de basiliek bevinden zich *monachi,* maagden, *continentes* en weduwen: hun leven is een *gravis pugna* [83]). De heiligen zijn de aanvoerders [84]) en Christus gaat ons voor in de strijd [85]). De heiligen zijn gekomen om ons tegen de aanval van de vijand te verdedigen:

„Periculosus ac fortis est hostis, omnes aditus, omnes explorat ingressus. Sed nihil est verendum, grandis est occurentium multitudo sanctorum" [86]).

Samen met de heiligen kunnen we vol vertrouwen de strijd aanbinden:

„Cum igitur nobis e caelitum castris tantus militum et regum numerus advenerit, arripiamus arma iustitiae, prudentiae, nos et fidei clypeo protegamus; non loricae squamis, sed temperantiae et pudicitiae laminis pectora muniamus" [87]).

God heeft ons zodoende alle noodzakelijke hulp voor de strijd gegeven [88]), zodat de overwinning zeker is [89]). Technische uitdrukkingen als *classicum* [90]), *signa* [91]) en *statio* [92]) worden gebruikt. In één zin vat hij dit alles samen:

---

[80]) *Ep.* 18, 7; ed. HARTEL in *CSEL.* XXIX, blz. 133.

[81]) ANDRIEU merkt terecht op: „C'est en soldat qu'il envisage la vie" (*art. cit.,* blz. 102).

[82]) Cap. 3; col. 445 B.

[83]) *Ibid.*

[84]) „.... addidit nobis alios duces misericordia salvatoris" (col. 447 B).

[85]) „.... Salvator tanti praesul certaminis" (col. 448 A).

[86]) Col. 455 C. Hetzelfde beeld zal later door IGNATIUS in zijn *Exercitia spiritualia* worden gebruikt: „Nam sicut belli dux et caput exercitus castra ponendo et explorando vires ac dispositionem arcis alicuius eam impugnat ex parte debiliori, eodem modo inimicus humanae naturae etc...." (*Regulae ad spiritus dignoscendos primae hebdomadae,* n. 14; ed. ROOTHAAN, n. 327).

[87]) *Ibid.* Cfr. GAUDENTIUS: „.... arma diaboli, quibus resistendum est utique galea fidei, lorica continentiae, misericordiae clypeo ...." (*Tract.* XIII 19; ed. GLUECK, blz. 119).

[88]) „Nihil itaque nobis misericordia salvatoris, non arma, non praesidia denegavit" (*ibid.,* D).

[89]) „Certa victoria cum talibus commilitonibus et cum Christo imperatore militare" (col. 456 A).

[90]) „Si cui forte dura et ineluctabilis videtur ista militia, non abiciat hastam, antequam classicum crepet nec eum ante pugnam frigus mortis invadat" (col. 455 D).

[91]) „Nemo signa deserat salvatoris" (*ibid.*).

[92]) „Tuta statio et salutis munitissimus portus est fides inconcussa et constantia spiritalis" (col. 456 A).

„Tunc profecto in me splendebit galea sacerdotis, si me in acie caritas vestra perspexerit ; incendium gloriae est vobis spectantibus, vobis sequentibus dimicare" [93]).

De wapens in deze geestelijke strijd zijn de deugden ; zij maken ons sterk. Daarom moeten we er voor waken dat ze niet verflauwen :

„Unde etiam atque etiam providendum est ne nos velut oscitantes vitiorum torpor invadat, ne aut incredulitas fidei inimica subripiat aut ira differat aut cupiditas vexet aut iactet ambitio" [94]).

De weg naar de hemel, door Christus voor ons geopend [95]), wordt door VICTRICIUS als volgt beschreven :

„Prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia via caelestis est" [96]).

Deze vier deugden — de hoofddeugden — worden in het *De Laude* meerdere malen vermeld [97]).

Voor VICTRICIUS is echter het geloof de grondslag :

„Or, pour l'évêque de Rouen, le fondement de toute vie religieuse et, à plus forte raison, de toute existence particulièrement consacrée à Dieu, c'est la foi orthodoxe, la foi des anciens, la foi de tous ceux qui appartiennent à l'Eglise" [98]).

---

[93]) *Ibid.*

[94]) Col. 455 D.

[95]) „Hanc (viam) salvator aperuit dicens : Ego sum via et veritas" (col. 447 C).

[96]) *Ibid.*

[97]) „Docent (sancti) reverentiam, fidem, prudentiam, iustitiam, fortitudinem, concordiam, continentiam, castitatem" (col. 450 C). „Sunt hic diademata variis gemmarum distincta luminibus, sapientiae, intellectus, scientiae, veritatis, consilii, fortitudinis, tolerantiae, temperantiae, iustitiae, prudentiae, patientiae, castitatis, istae in lapidibus singulis sunt singulae expressae scriptaeque virtutes" (col. 455 A). In cap. 6 wordt een beeld gegeven van de ware martelaar : „Quid est enim, carissimi, martyr nisi Christi imitator, domitor rabidae voluptatis, calcator ambitionis et mortis ambitor, contemptor divitiarum, compressor lasciviae, intemperantiae persecutor ? Cui numquam sceptrum prudentiae aut ira praeripuit aut cupiditas vindicavit" (col. 447 C). Cod. 27 en 98 hebben het raadselachtige *audia praeripuit* ; te Sint-Gallen koos men als oplossing *avaritia*. Een latere hand schreef in de margo van cod. 98 *audacia*. WILMART vraagt zich af, of men niet *avidia* zou moeten prefereren (*art. cit.*, blz. 338), welk woord evenwel nergens in de grote woordenboeken voorkomt. Naar onze mening is de oorspronkelijke lezing : *aut ira praeripuit*. Meerdere redenen zijn hiervoor aan te wijzen. Allereerst de contekst van het *De Laude* : in c. 12 komt eenzelfde combinatie voor : „Unde .... providendum est .... ne .... *aut ira* differat *aut cupiditas* vexet .... (col. 455 D). Daaraan onmiddellijk voorafgaande : „His (armis) instructi intemperantiae, lasciviae, *cupiditatis*, ambitionis, *irae* quoque et superbiae colla fregerunt". De *ira* komt steeds voor in gezelschap van de *cupiditas*, welke laatste de zucht naar rijkdom is, zoals uit het citaat blijkt. De aan deze twee ondeugden tegengestelde deugden worden elders samen genoemd : „Docent (sancti) .... concordiam, continentiam" (col. 450 C). Een volgende reden ligt in het rythme : aan *praeripuit* (proparoxytonon) moet een paroxytonon voorafgaan, om zodoende een *cursus tardus* te vormen (VACANDARD, *op. cit.*, blz. 98) : *avaritia* (komt in het *De Laude* niet voor) noch *avidia* voldoen aan deze eis. Dan is daar de paleographie : *aut* wordt in de oude mss. zeer vaak als *aud* geschreven (*Thesaurus linguae latinae*, II, col. 1564, 13 ss., alwaar als voorbeeld wordt gegeven : *audite* i.p.v. *aut ite*). *Ira* en *cupiditas* beantwoorden tenslotte beter aan het klassieke onderscheid tussen *irascibilis* en *concupiscibilis*. Verwant aan onze tekst is het volgende woord van GAUDENTIUS : „Certamen nostrum contra vitia carnis est, contra *cupiditatem* pecuniae, contra animi *iracundiam*" (*Tract.* XIII 19 ; ed. GLUECK, blz. 119).

[98]) ANDRIEU, *art. cit.*, blz. 97.

In cap. 12 verheerlijkt VICTRICIUS het geloof; dit gedeelte is misschien wel het mooiste stuk van het *De Laude* [99]).

Het christelijk leven zoals VICTRICIUS het beschrijft, is hard en streng. Zelf is hij beproefd door grote inspanningen [100]). Zijn gelovigen gaan dezelfde weg [101]). Versterving en onthechting staan in het middelpunt. Wel gebruikt hij soms uitdrukkingen die een te grote gestrengheid verraden [102]). Ook de wijze, waarop de gelovigen zich kleden, geeft blijk van grote soberheid [103]). Dit alles is het gevolg van het feit, dat ze zich geheel aan God hebben toegewijd [104]). Versterving en onthechting zijn volgens VICTRICIUS een uiting van nederigheid, want we zijn zondaars. Daarom ook de noodzaak van een vurig gebed om vergiffenis:

> „Unde carissimi, haec nostra sit apud sanctos prima petitio, ut peccata nostra pia miseratione advocationis excusent, non animo iudicantis inquirant" [105]).

Door boete en versterving ontvangen we vergiffenis [106]); wanneer de heiligen onze rechters zullen zijn, is er voor deze genade geen mogelijkheid meer [107]).

---

99) „Fides est quae sanctos vexit ad caelum; fides est quae reseravit tumulos mortuorum; .... fides est quae martyres in exemplum dominicae mortis exhibet consecratos; .... fides est quae nos domino per mortem crucis immortalitate coniungit" (col. 456). In cod. 102, door LEBEUF uitgegeven, ontbreekt het woordje *nos* vóór *domino*. Cod. 98 leest: *immortalitate*. NOLTE (*Theol. Quartalschr.* 51, 1869, blz. 457) stelde voor: *crucis in* (ofwel *in crucis*) *immortalitatem*. Dit verstoort evenwel het rythme. Bovendien blijkt uit cap. 7, dat de heiligen volgens VICTRICIUS deel krijgen aan de eeuwigheid van het kruis: „..... per hostiae consummationem fiunt crucis aeternitate consortes; .... si communes filii, communis haereditas ...., communis aeternitas" (col. 449 C).

100) Over zichzelf sprekend zegt hij: „Talis igitur, talis circa officium vestrum tempore exploratus, vitiis exantlatus, labore et vigiliis approbatus miles occurrit" (col. 445 B).

101) De *monachi* — waarschijnlijk gaat het hier over „d'ascètes vivant séparément ou .... dans des lieux voisins et pratiquant .... une vie de communauté réduite aux repas en commun" (ANDRIEU, *art. cit.*, blz. 93) — vervolmaken zich door te vasten: „Hinc monachorum limata ieiuniis caterva densatur" (col. 445 B). De maagden, weduwen en zij die in onthouding leven, putten hun kracht uit het geloof (col. 456 B).

102) Over de *continentes* sprekend zegt hij: „Haec coitum manente coniugio horrore et pudore damnavit" (col. 445 C), maar voegt er toch onmiddellijk aan toe: „.... haec mortuo commendavit".

103) „Nullius hinc indumentum tyrium vomit ardorem nec crepantis sirici undae ambulantis arte crispantur, nulla bacca, nullus auri circulus scitur" (col. 446 A). Cfr. *Aeneas*, IV 262.

104) „Sordent hmana, ubi divina pensantur" (*ibid.*). Daarom ook deze lof op de kuisheid: „Gaudium sanctorum est turba castorum. Invitatio potestatum est viduarum et continentium multitudo" (*ibid.*). De mss. van Sint-Gallen lezen, in tegenstelling tot wat LEBEUF heeft, *invitatio*. Cod. 27 heeft *irritatio*, hetwelk hier echter geen zin heeft.

105) Col. 443 B. „Superest amantissimi, ut peccatorum nostrorum confessio subsequatur" (col. 456 C). Het *et* in LEBEUF's uitgave ontbreekt in de mss.

106) „Vigiliis et ieiuniis inebriata sobrietas ablutionem postulet peccatorum" (col. 447 B).

107) „Nos autem ab ipsis, quibus nunc utimur beneficiis, audiemur" (col. 450 D). Cod. 27 en 98 (eerste hand) lezen: *audiemur*. Een latere correctie van 98, door cod. 102 overgenomen, luidt: *adiuvabimur*. Deze variant „ne facilite la construction qu'en apparence" (WILMART, *art. cit.*, blz. 339). Bovendien is ze in strijd met de contekst, want er is sprake van het oordeel: „Ergo in unum velut acervum omnis quae nunc diffusa est sanctorum bonitas colligetur, ut sine gratia, sine appellationis iniuria sceptrum tenent iudicantis" (*ibid.*). Het *adiuvabimur* verstoort tenslotte het rythme: *beneficiis audiemur* (*cursus velox*).

Het is in een geest van nederigheid, dat VICTRICIUS over zijn werk in Brittannië spreekt [108]) en zichzelf noemt hij

„.... ego pauper Victricius" [109]).

Soortgelijke opvattingen vinden we bij de vriend van Rouaan's bisschop, PAULINUS van Nola. Zijn moraal

„.... offre un caractère ascétique évident. Elle comporte pour lui la pratique de lourdes exigences" [110]).

F. LAGRANGE beschreef in zijn boek over PAULINUS diens opvatting als volgt:

„C'était une vie austère et mortifiée. On jeûnait une grande partie de l'année, et les jours de jeûne on ne mangeait que vers le soir.... Au jeûne, on joignait l'abstinence la plus rigoureuse: des légumes et rien que des légumes.... Quant aux vêtements, Paulin portait.... la grossière robe monastique" [111]).

Zowel PAULINUS als VICTRICIUS leggen de nadruk op de versterving, vooral wat betreft het eten; de sobere maaltijden, waarover LAGRANGE, worden ook in het *De Laude* vermeld [112]). Voor beide bisschoppen is het vanzelfsprekend, dat diegenen die zich aan God hebben toegewijd, alle opsmuk in de kleding vermijden.

Naast de versterving is er het gebed:

„On se levait la nuit pour chanter alternativement des hymnes et des psaumes, dès l'aurore on célébrait l'office du matin et le soir, à la clarté des lampes, on chantait les vêpres" [113]).

In het *Carmen* XXV spreekt PAULINUS over het huwelijk [114]). Het verheven karakter en de goddelijke instelling van dit sacrament worden uitvoerig besproken en geprezen [115]). Het stuk besluit met de volgende wens:

---

108) „Hoc ego domini Jesu et vestrum salutare praeceptum intra Britannias exercui, si non ut debui, tamen ut potui" (col. 444 A). Hij voegt er aan toe: „Ubi me tamen locutus et fragilitas humana tentavit, vestri spiritus praesidium flagitavi". Zowel cod. 27 als 98 lezen *locutus* (98: loquutus). In beide mss. heeft een latere hand de correctie *locus* toegevoegd, die door cod. 102 werd overgenomen. WILMART is van mening dat we hier met een verminking van de oorspronkelijke tekst hebben te doen en vraagt zich af of *locutum*, eventueel *locuturum*, niet beter zou zijn (*art. cit.*, blz. 338). Neemt men *locutus* als substantief — als zodanig komt het weliswaar zeer zelden voor (APULEIUS, *Florida*, c. 15: „Soluto locutu, libera oratione") — dan kan men de oorspronkelijke lezing handhaven en is het woordje *et* niet overbodig.

109) Col. 448 C.

110) FABRE, *op. cit.*, blz. 107.

111) F. LAGRANGE, *Saint Paulin de Nole*, t. I, Paris, 1877, blz. 222; geciteerd bij FABRE, *op. cit.*, blz. 41.

112) „.... fides est quae ieiunas et seras et aridas escas in humilitate depascit" (col. 456 B).

113) LAGRANGE, *ibid.* Ook VICTRICIUS spreekt over psalmgezang: „Pectora sunt psalmorum referta divitiis. Nulla nox vigiliarum est in qua talis gemma non micet" (col. 446 A).

114) Dit gedicht werd tussen 400 en 404 (FABRE, *Chronologie*, blz. 122-123) geschreven naar aanleiding van het huwelijk van JULIANUS van Eclanum. Deze was zoon van een bisschop, MEMOR genaamd, en trouwde als clericus (*Carmen* XXV, 141; ed. HARTEL in *CSEL*. XXX, blz. 242). Korte tijd later, na de dood van zijn vrouw, ontving hij de hogere wijdingen.

115) *Carmen* XXV, 145-198; HARTEL, bzl. 243-244.

„Ut sit in ambobus concordia virginitatis
aut sint ambo sacris semina virginibus.
Votorum prior hic gradus est, et nescia carnis
membra gerant; quod si corpore congruerint,
casta sacerdotale genus ventura propago
et domus Aron tota domus Memoris ...." [116]).

Hoewel PAULINUS in dit opzicht niet de gestrengheid van een HIERONYMUS heeft [117]), valt het toch op dat hij zo sterk de voorkeur geeft aan de onthouding [118]). Lof en een zekere reserve, twee accenten die we ook in het *De Laude* — zij het in minder soepele vorm — aantreffen.

Het geloof, waaraan VICTRICIUS zo grote waarde toekent, is het geloof van de Vaders [119]). In cap. 4 vinden we een geloofsbelijdenis waarin vooral het geheim van de Drieëenheid wordt benadrukt. Dit laat zich niet moeilijk verklaren:

„Il lui fallait défendre son troupeau non seulement contre les tentations de l'idolâtrie toujours agressive, mais encore contre les séductions de l'hérésie déjà menaçante" [120]).

Het Arianisme was pas vrij laat in Gallië doorgedrongen [121]). Het is daarom begrijpelijk, dat de bisschoppen in het Westen alle mogelijke voorzorgen namen om een verder uitbreiden van de ketterij tegen te gaan. Hieruit wordt ook duidelijk, waarom ze in hun preken en geschriften geloofsbelijdenissen inlassen [122]).

De drie Personen zijn God:

„Confitemur deum patrem, confitemur deum filium, confitemur sanctum spiritum deum" [123]).

Zij vormen een eenheid:

„Confitemur quia tres unum sunt" [124].

Even verder komt VICTRICIUS hierop terug:

„.... tres ex uno ...." [125]).

---

116) Vs. 233-238; HARTEL, blz. 245.

117) „Il n'a pas, vis-à-vis du mariage, l'intransigeance d'un Jérôme, pour qui l'union de l'homme et de la femme est certainement un mal, nécessaire sans doute à la propagation de l'espèce humaine, mais que seuls justifient les fruits qu'il donne, les vierges et les moines consacrés au Seigneur" (FABRE, *Saint Paulin*, blz. 109).

118) FABRE merkt bij de hierboven geciteerde woorden van PAULINUS op: „Voeu, où se montre pleinement l'ascétisme de Paulin, qui, malgré l'éloge qu'il vient de faire du mariage, a de la peine à en admettre les réalités charnelles" (*op. cit.*, blz. 210).

119) ANDRIEU, *art. cit.*, blz. 97.

120) VACANDARD, *op. cit.*, blz. 43.

121) HILARIUS vermeldt dat hij eerst in 356, toen hij in ballingschap ging, van het dogma van Nicaea hoorde: „Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens, fidem Nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi" (*De Synodis*, 91; *PL*. 10, 545 A).

122) Men vergelijke bv. de verschillende *Tractatus* van GAUDENTIUS, alwaar voortdurend wordt gezinspeeld op de ariaanse dwalingen: *Tract.* VI 1 (ed. GLUECK in *CSEL*. LXVIII, blz. 48); VII 4 (blz. 54-55); IX 6, 33, 52 (blz. 76, 84, 91); XI 23-25 (blz. 108-109).

123) Col. 446 B.

124) *Ibid.* Vgl. Joan. *10*, 30

125) *Ibid.*, C.

In deze laatste formule verwijst het *ex* niet naar de oorsprong: het is immers niet juist te zeggen, dat alle drie Personen in God een oorsprong hebben. Het *ex* duidt veeleer de natuur aan, de substantie, „waaruit" de Personen bestaan [126]). Tegen deze achtergrond moeten de volgende woorden van VICTRICIUS worden gelezen:

„Confitemur quia tres unum sunt. Unum dixi: quia ex uno sicut filius de patre, ita pater in filio" [127]).

De verhoudingen tussen Vader en Zoon, en Zoon en Vader hebben als punt van vergelijking het *ex uno*, dat van beide Personen kan worden gezegd. Maar tegelijkertijd is de Zoon op een andere wijze *ex uno* als de Vader: de Zoon is *ex uno*, door uit de Vader voort te komen. De Vader bezit de goddelijke natuur door als gever in de Zoon te zijn. De wezensgelijkheid wordt gefundeerd in de verhoudingen tussen de Personen [128]). Hetzelfde geldt ook van de H. Geest [129]).

Eenzelfde gedachtengang ontmoeten wij bij een grote tijdgenoot van Rouaans bisschop, nl. HILARIUS van Poitiers. In het 7de boek van zijn *De Trinitate* bespreekt hij de bekende tekst van Joannes, waar Christus tot de Joden zegt:

„Ego et Pater unum sumus" [130]).

Door deze woorden toonde Christus de Joden, dat Hij vanwege zijn voortkomst uit de Vader wezensgelijk met Hem is:

---

[126]) Onder de verschillende oorzaken, die volgens PHILO nodig zijn voor het ontstaan der dingen, wordt ook het ἐξ οὗ gerekend: dit wordt als volgt omschreven: „ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη" (geciteerd door E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1929, blz. 348). Het is duidelijk dat er in God geen ὕλη is en dus geen materiële oorzakelijkheid. Vandaar BASILIUS' verweer tegen de ketters, die de praepositie ἐξ in hun trinitaire beschouwingen hadden opgenomen, zonder er de betekenis van te veranderen (*De Spiritu Sancto*, 4; ed. BRUCHE, *Sources chrétiennes*, 17, blz. 117-118). AUGUSTINUS komt er later op terug: „*Ex ipso* autem non hoc significat quod *de ipso*. Quod enim de ipso est, potest dici ex ipso: non autem omne quod ex ipso est, recte dicitur de ipso. Ex ipso enim coelum et terra, quia ipse fecit ea: non autem de ipso, quia non de substantia sua" (*De natura boni*, 27; ed. ZYCHA in *CSEL*. XXV 2, blz. 868). Dit ene voorbeeld laat zien, hoe men deze praeposities in verschillende zin gebruikte. Daarnaast staat het feit, dat de verhouding tussen de Personen in God iets anders is als de verhouding tussen de Personen en de natuur: in het ene geval is er oorsprong en distinctie, in het andere identiteit. Het concilie van Nicaea gebruikt voor beide gevallen de praepositie: „. . . . γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός" (MANSI, t. II, col. 665 C). VICTRICIUS gebruikt twee verschillende praeposities: *ex*, waar het de identiteit tussen de Personen en de natuur betreft, *de*, wanneer hij de oorsprong van de Personen bedoelt. Dezelfde wijze van spreken treffen we o.m. bij GREGORIUS van Nazianze aan: „Ἐκ μονάδος τριάς ἐστι" (*Poema dogmatica*, 3; *PG*. 37, 413 A).

[127]) *Ibid.*, B.

[128]) Men zou VICTRICIUS' gedachtengang aldus schematisch kunnen samenvatten: Sicut filius est *ex uno*, quia est *de patre*, ita pater est *ex uno*, quia est *in filio*. Daar het *unum* in de Vader is, kan de Zoon alleen *ex uno* zijn door uit de Vader voort te komen.

[129]) „Sanctus spiritus vero de patre et filio; ita et pater et filius in spiritu sancto" (*ibid.*).

[130]) *Joan.*, 10, 30.

„Unitatem naturae ex nativitate esse contestans"[131]).

Daarom kan HILARIUS besluiten:

„.... unum sunt qui invicem sunt. Invicem autem sunt, cum unus ex uno est"[132]).

De voortkomst brengt volgens VICTRICIUS ook de *circumincessio* met zich mee: „Quia ut alius de alio, ita alius in alio, vivus a vivo, perfectus a perfecto, lumen de lumine et lumen in lumine"[133]).

Dit alles kort samenvattend zegt hij:

„Ita huius trinitatis deitas ex uno et in uno permanens"[134]).

Naast de voortkomst en de *circumincessio* wordt de volle aandacht besteed aan de wezensgelijkheid:

„Pater pater est, filius filius est, spiritus spiritus est. Tres nominibus, tres uno principio, tres una perfectione, tres una deitate, tres uno lumine, tres una virtute, tres una operatione, tres una substantia, tres una perpetuitate, quia sicut tres ex uno, ita unitas in tribus"[135]).

Deze trinitaire geloofsbelijdenis wordt gevolgd door een christologische. Het betreft hier een overblijfsel van een oud-Gallisch symbolum[136]). Hierin komt een passage voor, door sommige auteurs gehouden voor het motief, waarop VICTRICIUS te Rome zou zijn aangeklaagd van apollinarisme. In een vorig artikel werd dit punt reeds behandeld[137]).

Over de H. Geest is VICTRICIUS zeer duidelijk. Diens voortkomst uit Vader en Zoon wordt expliciet beleden:

„.... spiritus sanctus vero de patre et filio"[138]).

---

[131]) *De Trinitate,* VII 31; *PL.* 10, 226 A. Even verder: „Insunt sibi invicem, dum non est nisi ex patre nativitas, dum in Deum alterum naturae vel exterior vel dissimilis non subsistit, dum Deus ex Deo manens non est aliunde quod Deus est".

[132]) VII 32; col. 227 A.

[133]) Col. 446 B. Opmerking verdienen de woorden: *lumen in lumine.*

[134]) *Ibid.*

[135]) *Ibid.,* C.

[136]) „Omnia per ipsum et sine illo factum est nihil. Qui pro salute generis humani de sublimi descendens de Maria virgine incarnatus et hominem induit, passus est, crucifixus, sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram dei patris, inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Et in spiritum sanctum ...." (col. 446). HAHN tekent hierbij aan: „Die cursiv gedruckten Worte (*de Maria virgine* tot aan *spiritum sanctum*) sind offenbar Worte des Taufsymbols und bezeugen daher den Text, welchen dasselbe am Ende des 4. Jahrh. in Gallien hatte" (A. HAHN, *Bibliothek der Symbole,* Breslau, 1897³, blz. 285, noot 241). VACANDARD wijst op enige bijzonderheden: „Le mot *passus,* que ne connaît pas le symbole de Rome, appartient au *Credo* gallican. Le *Credo* de Victrice renferme encore, pour l'article septième, la variante *ad dexteram Dei Patris,* au lieu de *ad dexteram Patris,* de la formule romaine" (*op. cit.,* blz. 46). In een noot voegt hij hieraan toe: „Cette variante s'aperçoit pour la première fois dans la formule de Rimini rédigée par Phébadius d'Agen, et se rencontre dans le *Credo* de Priscillien en Espagne, et de Pélage en Grande-Bretagne".

[137]) Cfr. *Bijdragen* 17 (1956) 21-22.

[138]) Col. 446 B. VACANDARD merkt hierbij op: „Les Grecs pourraient apprendre par cela que le *Filioque* du Symbole n'est pas une invention tardive des Occidentaux" (*op. cit.,* blz. 47). In het derde deel van zijn geloofsbelijdenis zegt VICTRICIUS: „Et in spiritum sanctum". Hiervoor beroept hij zich op *Joan.* 20, 17; 14, 16-17 en *Matth.* 10, 19-20. Men lette op het verschil met de Vulgaattekst.

Versterving, gebed en geloof: zo kan men VICTRICIUS' ascetische leer samenvatten. Opvallend is, dat er bijna nergens sprake is van de liefde [139]). Dit behoeft niet te verwonderen:

> „La vie de foi est par conséquent une lutte incessante, un mode d'existence qui répugne à tout compromis, une disposition à tous les sacrifices" [140]).

Het geloof, zoals het in het *De Laude* wordt beschreven, is een levend geloof, dat aanzet tot daden, waardoor men zich geheel aan God wegschenkt. Is het leven der martelaren, wier geloof als voorbeeld wordt gesteld, iets anders dan een leven van grote Godsliefde? VICTRICIUS heeft, zonder het woord te noemen, de liefde verheerlijkt: deze uit zich immers vooral in daden. Op dit laatste heeft hij de nadruk gelegd, in de vaste overtuiging, zodoende het beste middel te hebben aangegeven, om te komen tot de eenheid met God, waarin de ware liefde bestaat.

C. *Samenvatting*

Aan het einde gekomen van deze uiteenzetting, rest ons nog de vraag te beantwoorden: wat is voor ons de waarde van het *De Laude*? Hoe VICTRICIUS' leer te beoordelen?

Bij het beantwoorden dezer vragen is het van belang, een onderscheid te maken. De grote Kerkvaders en theologen, die het christelijk denken beslissend heben beïnvloed, hebben, ieder op zijn wijze, scheppend gewerkt. Natuurlijk hingen ook zij af van hun omgeving, ze stonden in de ene grote traditie. Daarnaast treft men vele christelijke schrijvers, die op een tweede plan staan. Ze ondergingen meer de invloed van hun omgeving als dat ze zelf op originele wijze deze traditie verwerkten. Hun werken zijn voor ons vooral van belang, in zoverre we daarin een weerklank vernemen van de tijd, waarin deze schrijvers hebben geleefd. VICTRICIUS behoort ongetwijfeld tot deze tweede categorie. We probeerden aan te tonen, dat het *De Laude* nauwe verwantschap vertoont met de gedachtenstromingen der grote schrijvers in Oost en West: zo ten aanzien van VICTRICIUS' ascetische leer, die vele elementen bevat, van wat men een „conception occidentale" van het christelijk leven heeft genoemd [141]). Hetzelfde kan ook worden gezegd van de relieken-theologie, die in het *De Laude* wordt ontwikkeld. Daarnaast moet worden vastgesteld, dat VICTRICIUS in dit opzicht toch ook scheppend werk heeft verricht. Hij is een van de eersten die probeerden tot een systematische uitleg en verantwoording van de reliekenverering te komen. Zijn systeem vertoont een grote overeenkomst met wat men in de theologie der Sacramenten de physieke oorzakelijkheid noemt. Hierboven wezen we reeds op het al te sterk realistisch denken dat we in het *De Laude* ontmoeten.

---

[139]) In cap. 6 heet het: „Vestra sunt haec praecepta caritatem non aemulari, non quaerere quae sua sunt" (col. 448 B). Dit wordt echter op de heiligen toegepast, die tevreden zullen zijn, in de nog niet gereed gekomen basiliek ontvangen te worden. In cap. 12 wordt de liefde terloops vermeld: „.... fides est quae .... amorem imperii caelestis ingessit" (col. 456 B).

[140]) ANDRIEU, *art. cit.*, blz. 98.

[141]) FABRE, *op. cit.*, blz. 116.

VICTRICIUS plaatst de eenheid van de mensen en de onderlinge verschillen geheel buiten elkaar, waardoor men noodzakelijkerwijze tot een univociteit in de werkelijkheid geraakt. Eveneens legt hij een te sterke nadruk op de eenheid tussen God en heiligen. Wat van de goddelijke eenheid zonder meer opgaat [142]), is slechts in analoge zin van toepassing op de geschapen eenheid. Wat de verhouding tussen de heiligen en de relieken aangaat, VICTRICIUS beschouwt deze vrij realistisch, hierin aansluitend bij vooral in het Oosten sterk naar voren tredende opvattingen. Het Westen zal deze verhouding vooral vanuit psychologisch-moreel standpunt beschouwen, waarbij evenwel ook de meer ontologische band tussen de relieken en de heiligen ter sprake komt; men verdiept zich echter niet in dit punt [143]). De relieken worden vooral ook beschouwd als tekenen die ons het lijden en de overgave der heiligen in herinnering brengen en daardoor tevens een aansporing daartoe zijn. VICTRICIUS heeft deze gedachte duidelijk naar voren gebracht [144]). Het *De Laude* staat aan het begin van deze theologische ontwikkeling. Het is daarom niet te verwonderen, dat deze eerste poging in sommige opzichten nog onvolmaakt is. De grondintuïtie van VICTRICIUS lijkt ons echter geheel juist.

Groot belang menen we ook te moeten hechten aan de uiteenzetting van het geheim der Drieëenheid, een punt dat door de auteurs is verwaarloosd [145]).

---

142) „Unitas late sine sui diffunditur detrimento" (col. 449 A).

143) THOMAS vat de Westerse leer samen in *S. Th.* III 25, a. 6. Zich beroepend op AUGUSTINUS (*De civitate Dei,* I 13) wijst hij op het feit, hoe de liefde en vriendschap zich zelfs uitstrekt tot al datgene, wat aan de beminde heeft toebehoort. Hieronder neemt nu het lichaam een geheel eigen plaats in. Het lichaam der heiligen was tempel van de H. Geest en zal naar het beeld van de verheerlijkte Christus worden omgevormd. Wat de wonderen betreft, is THOMAS' formulering voorzichtig: „Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, *in earum praesentia* miracula faciendo". Hij laat zich niet uit over een mogelijke causaliteit. Later zal SUAREZ (*In Summam Theologicam,* disp. LV; *Opera omnia,* ed. VIVÈS, t. XVIII, blz. 655) zeggen dat de wonderen geschieden „per sanctorum reliquias tanquam per divina organa", maar als het er op aan komt, de relatie tussen de relieken en de heiligen nader te bepalen, vergenoegt hij zich met te zeggen: „Haec autem habitudo non est res physica, nec relatio realis, sed rationis seu moralis quaedam dignitas" (blz. 657). Deze *dignitas* moet evenwel gefundeerd zijn in de aard der relieken zelf. De heiligen hebben hun totale overgave aan God, zowel tijdens hun leven als vooral in hun sterven, tot uitdrukking gebracht en bewerkt in en door hun lichaam, welks resten hierdoor blijvend zijn bepaald. In deze zin zou men VICTRICIUS' uitdrukking „domicilia passionum" (col. 445 A) kunnen verstaan. Cfr. H. HENGSTENBERG, *Der Leib und die letzten Dinge,* Regensburg, Pustet, 1954, blz. 62-63. Men zou ook hier beter doen, niet uitsluitend van physieke of morele oorzakelijkheid te spreken, daar beide aspecten tegelijk aanwezig zijn: het betreft hier immers steeds een religieuse realiteit, waarbij zowel de objectieve heiliging als de persoonlijke stellingname beide een wezenlijke rol spelen.

144) VICTRICIUS spreekt nergens over de tweede soort relieken, zoals kleren en andere voorwerpen, die aan de heiligen hebben toebehoord. Tevens vereist zijn leer, dat de relieken authentiek zijn. Men zou nog de vraag kunnen opwerpen, of bepaalde voorwerpen, die volgens een louter exact wetenschappelijke beschouwing niet als relieken kunnen worden beschouwd, door de langdurige verering der Kerk een intrinsieke waarde kunnen verkrijgen, die hen tot de relieken doet behoren. We denken hier bv. aan het huisje van Loreto.

145) VACANDARD stelt zich tevreden met het aanhalen van enige zinsneden, met weglating van de meer ingewikkelde formules (*op. cit.,* blz. 44).

Het is er VICTRICIUS uiteindelijk vooral om te doen, tegenover zijn gelovigen een getuigenis van zijn geloof af te leggen. Als zielenherder hechtte hij daaraan grote waarde[146]). Het is dit geloof in de kracht van Gods genade en de Sacramenten, waardoor de heiligen met God zijn verenigd, geloof, waarvoor VICTRICIUS zelf heeft gestreden en gewerkt, zodat men hem terecht de naam *Confessor* heeft gegeven[147]).

Maastricht JAC. MULDERS S.J.

---

146) „Non me hypothetici et categorici syllogismorum nodus intricat, non inania philosophorum sophismata decipiunt : ipsa faciem suam veritas aperit, fides despuit argumenta . . . ." (col. 453 C). Cod. 27 en 98 lezen : *nodus intricat*. Een corrector van cod. 98 maakte er *nodi intricant* van, terwijl cod. 102 *modi* heeft. Men beschouwe *hypothetici* en *categorici* als genetieven, die het volgend substantief bepalen.

147) *Acta Sanctorum Augusti*, t. II, blz. 192.

NIEUWE DUITSE KIERKEGAARDLITERATUUR

KIERKEGAARD noteert ergens in zijn dagboek dat na zijn dood elk van zijn geschriften, ook in het buitenland, tot in detail zal bestudeerd worden. Deze voorspelling klinkt wel erg vermetel bij een schrijver die er over klaagt dat hij een fortuin verliest aan het uitgeven van boeken die slechts door enkele zeldzame landgenoten worden gelezen en aan de kritiek zo goed als onopgemerkt voorbijgaan. Toch zou de werkelijkheid KIERKEGAARDS verwachtingen nog ver overtreffen. Met name bereikt deze wetenschappelijke belangstelling op dit ogenblik een hoogtepunt in het Duitse taalgebied.

Een der interessantste gevolgen daarvan is wel de merkwaardige vertaling die Jacob Hegner, honderd jaar na KIERKEGAARDS dood, op de markt brengt. Dank zij de uitzonderlijke competentie der medewerkers, katholieken en protestanten, is deze uitgave de beste geworden voor al wie geen Deens leest: hier gaat bijna niets van het oorspronkelijke verloren. Bovendien is zij, door de vergelijkingsregisters achteraan, die de paginering der twee oorspronkelijke uitgaven aangeven, ook de meest bruikbare.

Van alles wat tot nog toe in deze reeks verscheen, is de voornaamste publicatie ongetwijfeld een verzamelwerk waarin *Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff Angst* samen werden opgenomen [1]). Het was bijna niet mogelijk in één enkel boekdeel meer essentieels van en over KIERKEGAARD samen te brengen dan in deze uitgave is geschied: vier van zijn voornaamste werken — in een vlotte en toch nauwkeurige vertaling — met commentaar van N. THULSTRUP, de beste Kierkegaard-kenner op dit ogenblik.

Situeren we kort elk van de vertaalde werken. Nadat KIERKEGAARD in *Ellen Enter* het thema van zijn afgebroken verloving ethisch had behandeld, zou hij zich in *Furcht und Zittern* en *Die Wiederholung* op de specifiek religieuze problematiek van zijn keuze bezinnen. Het was duidelijk dat zijn ziekelijk reflexieve instelling elke actuele vereniging in de liefde uitsloot en hem dwong zijn verhouding tot Regine Olsen alleen in de herinnering te beleven. Uit de tragische spanning om tevens reflexief en onmiddellijk te willen leven, ontstond de vraag naar de mogelijkheid om aan de reflexiviteit der herinnering de intensiteit der actuele beleving te geven. De oplossing hiervoor meende hij te ontdekken in het christendom, waar de eeuwigheid, doordringend in de tijd, de actualiteit van het aardse onttrekt aan de vergankelijkheid. In God krijgt heel het verleden — ook de liefde — een eeuwi-

[1]) S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Deutsch von W. REST, *Furcht und Zittern*, Deutsch von G. JUNGBLUTH, *Der Begriff der Angst*, Deutsch von Rosemarie LOGSTRUP, Einführung von H. DIEM, Kommentar von N. THULSTRUP, unter Mitwirkung von N. THULSTRUP und der Kopenhagener Kierkegaard Gesellschaft herausgegeben von H. DIEM und W. REST, Köln und Olten, Jakob Hegner, 1956, 767 blz., geb. DM 32.

ge actualiteit. Zo ontstaat er in het religieuze een nieuwe onmiddellijkheid, die niet meer onderworpen is aan de wisselvalligheid van het zinnelijk onmiddellijke. Deze vernieuwde actualiteit door het geloof vormt het thema van *Die Wiederholung*.

Indien dit werk nog de indruk mag wekken dat het religieuze er ondergeschikt is aan het zuiver humane en zich beperkt tot het bestendigen van een zinnelijk nooit voltrokken liefde, dient men rekening te houden met *Furcht und Zittern*, dat KIERKEGAARD op dezelfde dag publiceerde. Beide werken waren essentieel bedoeld als complementaire aspecten van één levenshouding. In *Furcht und Zittern* ontwikkelt KIERKEGAARD het voorbeeld van Abraham, die zich op Gods bevel naar de berg Moriah begeeft om zijn enige zoon te slachtofferen, en toch blijft geloven in Gods belofte over zijn nageslacht. Door zijn offer geeft Abraham heel de aardse werkelijkheid prijs, maar door zijn geloof in de belofte wordt hij herboren tot een nieuwe werkelijkheid. Zo wint hij alles terug ,,uit kracht van het absurde'', d.i. door het geloof tegen elke redelijke verwachting in. Ook KIERKEGAARD heeft, in de persoon van Regine al zijn aardse verlangens prijsgegeven en is daardoor ingetreden in het religieuze. Doch een geloofsheld zoals Abraham werd hij niet want hij kwam slechts tot het opgeven van het aardse, zonder ooit de nieuwe werkelijkheid van het geloof te bereiken. ,,Had ik geloofd, zo schrijft hij in zijn dagboek, dan was ik bij Regine gebleven'' (IV A 107). Nergens wellicht is er diepzinniger over het geloof geschreven dan in dit boek. Ook letterkundig is het een meesterwerk. KIERKEGAARD zelf meende dat *Furcht und Zittern* alleen voldoende was om hem onsterfelijk beroemd te maken.

Heel anders opgevat is *Der Begriff Angst*, een ,,psychologische bijdrage tot het dogmatisch probleem der erfzonde''. Eigenlijk hoort het ontstaan der erfzonde niet thuis in de dogmatiek: deze veronderstelt haar reeds. De zonde valt trouwens onder geen enkele wetenschap: zij is het volstrekt onbegrijpelijke, wat ons alleen door God geopenbaard wordt. Toch is er een psychologische categorie, die de bewustzijnstoestand verklaart waarin de onbegrijpelijke sprong van onschuld tot schuld zich voltrekt: de angst. Als psychologische toestand die aan de zonde voorafgaat en erop volgt (KIERKEGAARD noemt de angst een antipathieke sympathie en een sympathieke antipathie) verklaart de angst weliswaar niet, *dat* de zonde onstaat, maar *hoe* ze ontstaat. Het is de vrijheid die, duizelig voor haar eigen mogelijkheden, zichzelf in de afgrond stort. Hans Urs VON BALTHASAR begint zijn recent werk *Der Christ und die Angst* met volgende woorden: ,,Man wird nicht fehlgehen, wenn man Kierkegaards ebenso tiefsinnige wie durchsichtige Studie über den 'Begriff Angst' als den ersten und letzten Versuch einer theologischen Bewältigung dieses Themas bezeichnet''.

Complementair voor de studie der zonde bij KIERKEGAARD is *Krankheit zum Tode*. Hier gaat het niet meer over de eerste zonde, de zonde uit angst, maar over de bevestiging in het kwaad, de zonde als toestand. Vanuit een eigen anthropologie tracht KIERKEGAARD het verschijnsel van de volharding in het kwaad te verklaren. Hij meent dat deze altijd teruggaat op één of andere vorm van vertwijfeling. Daarom is de vertwijfeling de enige werke-

lijke ziekte die tot de dood gaat: zij doodt de geest, maar zelf sterft zij nooit, zelfs niet in de zelfmoord. *Krankheit zum Tode* is het meest systematische werk van KIERKEGAARD, het enige waarin hij een vollelige anthropologie geeft. Op enkele prachtige passages na (bv. over het demonische) vormt het geen aantrekkelijke lectuur, maar voor een juist begrip van KIERKEGAARD is het wellicht zijn belangrijkste werk.

Een tweede reeks traktaten zal rechtstreeks alleen de theologen interesseren, zoals KIERKEGAARD zelf zegt op het voorblad van de hier opgenomen *Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen* [2]). Deze restrictie geldt echter niet voor de *Einübung im Christentum*, o.i. KIERKEGAARDS vroomste werk: het bezit al de hoedanigheden van zijn systematische studies en al de innigheid van zijn stichtende reden. Aan de hand van een aantal schriftuurteksten wordt hier hoofdzakelijk het begrip ergernis ontwikkeld, dat in de latere, ook katholieke theologie (b.v. GUARDINI), een zo voorname rol zal spelen. Voor een juist begrip van zijn ecclesiologie zijn van belang de overwegingen die KIERKEGAARD neerschrijft over de tekst van Jo. 12, 32: „Wanneer ik van de aarde omhoog ben geheven, zal ik allen tot mij trekken".

Das Buch Adler is nooit door KIERKEGAARD gepubliceerd en werd overgenomen uit zijn nagelaten *Papirer*. Voor zover mij bekend is dit de eerste vertaling uit het Deens. Dr. Adler, predikant van een plattelandsgemeente op Bornholm, was omwille van de privaatopenbaring waarop hij zich in zijn geschriften beriep, door de kerkelijke overheid uit zijn ambt ontzet. Nadien trachtte hij het goddelijk gezag van zijn visioenen te bewijzen door de genialiteit van zijn inspiratie. Voor KIERKEGAARD werd dit geval een aanleiding om zich te bezinnen op de dialectiek van het gezag in de openbaring. Een paar fragmenten van het manuscript heeft hij later uitgewerkt en pseudoniem gepubliceerd: ook deze werden hier opgenomen. *Ueber den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* wijst op het kwalitatieve onderscheid dat er bestaat tussen het woord met gezag en het woord zonder gezag. *Darf ein Mensch sich für die Wahrheit totschlagen lassen* behandelt het probleem van het bloedgetuigenis in het christendom. In KIERKEGAARDS innerlijke ontwikkeling nemen deze werkjes een zeer voorname plaats in.

Gelijktijdig met deze verzamelde werken geeft Jacob Hegner een aantal kleinere boekjes uit met uittreksels uit KIERKEGAARDS nagelaten papieren. Zo verschenen reeds: *Tagebücher* [3]), *Briefe* [4]), *Randbemerkungen zum Evangelium* [5]), *Christentum und Christenheit* [6]) en *Gebete* [7]). Het is nutte-

---

[2]) S. KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, Deutsch von H. WINKLER, *Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen*, Deutsch von W. REST, *Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten*, Deutsch von T. HAECKER, unter Mitwirkung der Kopenhagener Kierkegaard Gesellschaft herausgegeben und eingeleitet von W. REST, Köln und Olten, Jakob Hegner, 1951, 733 blz., geb. DM 32.

[3]) Ausgewählt und übertragen von T. HAECKER, 4. Auflage 1953, 664 blz., DM 19.50.

[4]) Ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von W. BOEHLICH, 1955, 164 blz., geb. DM 6,80.

[5]) Ausgewählt und übersetzt von F. HANSEN-LOVE, 1956, 122 blz., geb. DM 6,80.

[6]) Ausgewählt und übersetzt von E. SCHLECHTA, 1957, 438 blz., geb. DM 15.

[7]) Ausgewählt und übersetzt von W. REST, 2. Auflage 1957, 107 blz., geb. DM 7,80.

loos hier op elk van deze publicaties in te gaan: ze vullen elkaar aan en onthullen steeds nieuwe rijkdommen uit de duizenden bladzijden die KIERKEGAARD in zijn dagboek onuitgegeven naliet. Merken we alleen op dat uit de gebeden (waarbij ook de uitgegeven stichtende rede over het gebed werd gevoegd) een innige vroomheid spreekt die enigszins verrast bij de „doorgepolemiseerde" en hyperreflexieve KIERKEGAARD.

Naast deze vertalingen verschenen er de laatste tijd ook een aantal kritische studies in het Duits. Wellicht is het kleine boekje van Prof. W. ANZ met drie voordrachten voor de theologische faculteiten van Aarhus en Kopenhagen wel de belangrijkste [8]). Hier wordt een vraag behandeld die sinds de vooroorlogse werken van E. HIRSCH en E. GEISMAR geen noemenswaardige vooruitgang heeft gekend, KIERKEGAARDS verhouding tot het idealisme. Over dit zeer intricaat probleem wordt hier iets nieuws en definitiefs gezegd. Ofschoon KIERKEGAARD volgens W. ANZ al zijn categorieën heeft ontleend aan het Duitse idealisme, mag hijzelf, omwille van zijn nog diepere verbondenheid met het christelijk geloof, geen idealist genoemd worden. Door een diepergaande reflexie heeft hij juist getracht de moderne bewustzijnsfilosofie weer „commensurabel" te maken met het geloof. Zo is de existentie-dialectiek veeleer bedoeld als een „correctief" op het idealisme, maar juist daardoor behoudt ze er een fundamentele overeenkomst mee.

Met HEGEL gaat KIERKEGAARD uit van het absolute zelfbewustzijn, en evenals de Duitse filosoof, wijst hij de ongebondenheid af waartoe dit gevoel van innerlijke oneindigheid in de romantische ironie heeft geleid. Daaruit volgt echter niet dat heel het subject in de eindige inhoud van een objectieve geest met zijn historische ordeningen en structuren zal opgaan. Veleer ziet KIERKEGAARD in zijn magisterthesis de oplossing in een *beheerste ironie*, die, zoals bij GOETHE, de oneindigheid op elk ogenblik doet uitstijgen boven de eindige voorschriften van een moraal waaraan zij zich nochtans vrijwillig onderwerpt. Doch in tegensteling met GOETHE, beschouwt hij deze oneindigheidservaring niet als de laatste waarheid over de mens, maar als het uitgangspunt van een verinnerlijkingsdialectiek die de persoon tot voor God voert.

Pas in het *Postscriptum* is zijn opvatting hieromtrent duidelijk gevormd en rekent hij definitief af met HEGEL. Niet in de *vermiddeling* van gemeenschap en geschiedenis, waardoor ook het meest innerlijke van de persoon afhankelijk wordt van een historische „algemeenheid", maar in de vrije keuze, waardoor hij de verantwoordelijkheid opneemt voor zijn eigen situatie, wordt de mens zichzelf. Gemeenschap en geschiedenis zullen, als een anonieme macht, deze verantwoordelijkheid voortdurend weer bedreigen.

Al blijkt uit deze opvatting dat KIERKEGAARD nooit idealist is geweest, toch blijft de spanning tussen eindigheid en oneindigheid een gevaarlijk residu uit het idealistisch denken. Kan het begrip oneindigheid wel op de

---

8) W. ANZ, *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956, 78 blz., DM 3,80.

menselijke subjectiviteit worden toegepast zonder meteen elk kwalitatief onderscheid tussen God en de mens uit te sluiten? De christelijke traditie schijnt in een andere richting te wijzen.

De overeenkomst van de existentiedialectiek met het idealisme op een zo gevaarlijk domein vindt haar oorzaak in het gemeenschappelijk uitgangspunt. HEGELS „christelijk" systeem is gegroeid uit de vraag, hoe het nog mogelijk is volwaardig mens te blijven nu de Aufklärung het uitzicht op de oneindigheid heeft afgeschermd. De oplossing ziet hij slechts in een terugkeer tot de christelijke openbaring. Doch ondertussen aanvaardt hij heel het vernielende werk van de Aufklärungskritiek: hij wil slechts beletten dat met deze kritiek ook de speculatieve waarde der openbaring (het oneindigheidsaspect van de mens) zou verloren gaan. Zo worden de christelijke grondbegrippen overgeplant in de onchristelijke bodem van een bewustzijnsfilosofie: cultus en theologie zijn filosofie geworden, de Kerk geschiedenis, de H. Geest een menselijke geest, synthese van eindigheid en oneindigheid.

KIERKEGAARD heeft wel begrepen dat het met een dergelijke interpretatie pas voor goed uit was met het christendom, doch juist om hierop een correctief te kunnen brengen, heeft hij zich op hetzelfde reflexieve standpunt gesteld en blijft hij vasthouden aan het idealistische grondschema van de geest als synthese van eindigheid en oneindigheid. Alleen zal hij deze oneindigheid anders bepalen, nl. als de vrijheid die zichzelf bezit boven elke historische en sociale situatie. KIERKEGAARD wil geen objectieve bepalingen — die voor hem slechts *mogelijkheden* zijn — als momenten in het geestwordingsproces opnemen. Daarin verschilt zijn opvatting zowel van GOETHE'S visie op de mens als geest-natuur, als van HEGELS substantiëring door deelname aan het algemene. Heel het begrip geest wordt bij hem teruggebracht tot de individuele *existentie:* slechts in de verantwoordelijkheid waarmee de mens zichzelf opneemt is hij oneindig. De vrije daad immers, waarin de mens uitmaakt hoe en wat hij zich toeëigent beslist over alle „mogelijkheden" die hem vanuit de natuur, de gemeenschap en de geschiedenis worden geboden. Aangezien het geest-zijn uitsluitend bestaat in dit „sich selbst verstehendes Entscheiden" der existentie kan er voor KIERKEGAARD geen andere waarheid bestaan dan de subjectiviteit: een „objectieve geest" is een contradictie, daar de geest juist bepaald wordt als zuivere inwendigheid.

Vanuit dit standpunt kan KIERKEGAARD alles wat geen betrekking heeft op de persoon en diens actuele verhouding, alle ontologisch-metafysische uitspraken dus over de finaliteit, de wereldorde, de voorzienigheid en bijna alle historische gebeurtenissen (ook van Christus' leven) aan de kritiek der Aufklärung overlaten. De bakens zijn zodanig verzet dat dit alles het geloofsleven niet meer raakt.

Ook de existentiedialectiek is een vrucht van het tijdperk der bewustzijnsfilosofie, alleen is de reflexie hier nog verder doorgevoerd dan bij HEGEL en de Aufklärung. Het geloof wordt bij KIERKEGAARD toegespitst op de 'fides *qua* creditur' (de act), terwijl de 'fides *quae* creditur' (de inhoud) bijna geen rol meer speelt.

Na dit alles is het echter de vraag of KIERKEGAARD, door uit te gaan van de zichzelf bewuste en zichzelf machtige geest, niet in tegenstelling komt met de openbaringswerkelijkheid van het Nieuwe Testament. Hoeveel dichter hij bij het Evangelie staat dan HEGEL, ook in zijn opvatting wordt de geloofsinhoud op gevaarlijke wijze te kort gedaan. Wie eenmaal het cartesiaanse uitgangspunt heeft aanvaard, komt vanzelf tot de conclusie dat er slechts waarheid *in* en *door* het zelfbewustzijn kan bestaan, dat het *zijn* vermiddeld wordt door het *bewustzijn*. Zonder de subjectiviteit als de plaats en de verwerkelijking der waarheid zou het Absolute nooit geest zijn: het *zijn* begrijpt zichzelf slechts in de mens. Dit resultaat versterkt slechts HEGELS gevolgtrekkingen: in de existentie-dialectiek bereikt het streven van het redelijk zelfbewustzijn naar absoluutheid een hoogtepunt. Juist uit dit extremisme komt KIERKEGAARDS totale negatie van elke *wezenheid* voort: humanisme, liefde, huwelijk, gemeenschap en geschiedenis verliezen alle hun zin in de alleen geestelijke act van het existeren.

Als enige kritiek op dit merkwaardig werkje vragen we ons af of de vergelijking met GOETHE, die in de magisterthesis een zekere betekenis kon hebben, niet te sterk naar voren is gebracht. KIERKEGAARD heeft zich innerlijk nooit verwant gevoeld met GOETHE. Ook zou de thesis over het idealisme bij KIERKEGAARD sterk moeten genuanceerd worden — ze is te eenzijdig voorgesteld — maar de grondgedachte blijft juist.

De studie van Prof. S. HOLM, *Sören Kierkegaards Geschichtsphilosophie*[9]) vertrekt uit eenzelfde problematiek: juist in de opvatting van de geschiedenis ontdekt hij het kapitale onderscheid tussen KIERKEGAARD en HEGEL. HEGEL heeft het historisch-toevallige geïdentificeerd met het eeuwig-noodzakelijke. *Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist das ist vernünftig.* KIERKEGAARD daarentegen heeft, opnieuw aansluitend bij LESSING, het onderscheid tussen de historische (d.i. de *wordende)* werkelijkheid en de eeuwige idealiteit ten sterkste beklemtoond. HEGELS fout is, volgens KIERKEGAARD, de werkelijkheid overal opgevat te hebben als een *wezens*bepaling en haar daardoor als noodzakelijk en denkbaar gesteld te hebben, terwijl ze slechts bij de hoogste idealiteit, bij God, tot het wezen behoort. Een niet-eeuwige werkelijkheid, zoals de historische uiteraard is, kan nooit noodzakelijk zijn, want dan zou ze altijd hebben bestaan. De overgang van mogelijkheid tot werkelijkheid waaraan ze haar ontstaan dankt, werd niet bepaald door een immanente noodzaak maar door een vrije keuze. Daarom ook kan de geschiedenis uiteindelijk nooit voorwerp zijn van een wetenschap in de strikte zin, maar van een geloof, d.i. een kennis die medegedetermineerd wordt door de wil. Deze tegenstelling roept echter ten opzichte van het christendom een zwaar probleem op. In navolging van LESSING heeft KIERKEGAARD het in de *Filosofische Brokken* aldus geformuleerd: kan er een historisch uitgangspunt bestaan voor een eeuwig bewustzijn; kan men een eeuwige zaligheid op een historisch feit funderen? De eeuwige waarheid van

---

9) Uebersetzung aus dem Dänischen von Dr. G. JUNGBLUTH. In: *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte.* Neue Folge, Band IV, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1956, 120 blz., gen. DM 9,60.

het christendom berust immers uitsluitend op het historisch feit dat God is mens geworden. HEGEL heeft het probleem weggewerkt door de eenheid tussen God en de mens tot een universele leer om te denken. „Doch het christendom is geen leer, maar het *feit* dat God is daar geweest". Deze paradoxale eenheid van tijd en eeuwigheid moet het verstand noodzakelijk contradictorisch voorkomen. Alleen het geloof, en wel in de strikte zin, kan het denken hier nog uit het slop helpen. Dit geldt evengoed voor de tijdgenoot van Christus als voor de leerling uit de laatste generatie. Immers, dat Christus God was kon een tijdgenoot evenmin zien of horen als wij: hij kon slechts vaststellen dat er daar een mens was die zich voor God uitgaf. Daardoor is elk historisch „begrijpen" van Christus a priori uitgesloten. Noch de studie der H. Schrift, noch het bestaan van een Kerk die beweert terug te gaan tot de apostelen, noch het succes dat het christendom in zijn ontwikkeling is te beurt gevallen, kunnen ooit zijn goddelijk karakter *bewijzen*. Al deze historische „bewijzen" veronderstellen zelf reeds een onhistorisch a priori: het rechtstreekse geloof, waardoor wij op elk ogenblik gelijktijdig worden met Christus. Zolang er geloof is op aarde zal Christus nooit tot het verleden behoren, en zonder geloof zal ook het meest vaststaande getuigenis van zijn tijdgenoten Hem niet uit de toevalligheid van een historisch gebeuren zonder absolute betekenis, weghalen. Door deze stelling rekent KIERKEGAARD in *Oefening in het Christendom* definitief af met elk „historisch christendom". Indien de geschiedenis de wetenschap van het verleden is kan er tussen haar en het christendom slechts een even grote tegenstelling bestaan als tussen het absolute en het relatieve.

Aan het einde van zijn uiteenzetting stelt S. HOLM zich de vraag of het absolute feit dat een mens God is geweest, nog wel een historische *werkelijkheid* kan genoemd worden, of het niet veeleer zelf alleen maar een *geloof* is geweest, aangezien het buiten het geloof toch geen bestaansrecht bezit. Het is de vraag of *gewijde* geschiedenis nog wel *geschiedenis* is. Een feit kan toch slechts historisch zijn voor zover het als zodanig wordt gekend. Welnu dat kan Gods menswording *per se* niet: zij bestaat alleen voor het geloof. Dus kan een dergelijk geloofsfeit nooit op één lijn gesteld met een factische werkelijkheid. KIERKEGAARDS opvatting zou dan uiteindelijk leiden tot een geloof in Gods menswording waaraan men moet vasthouden *alsof* het werkelijk was.

Dat KIERKEGAARDS probleemstelling aanleiding kan geven tot een dergelijk subjectivisme moge waar zijn, maar in geen geval is hijzelf ooit „fictionalist" geweest. Het eigene van de geloofsact bestaat voor hem juist in het vasthouden van de paradox (die als zodanig niet onder het objectieve denken kan vallen) als *werkelijk*. Wie dit objectieve gegeven wegneemt, snijdt meteen de draad door die de subjectiviteit haar spankracht geeft. Indien de paradox zelf gereduceerd wordt tot de subjectiviteit, moet deze zich niet verder inspannen om de paradox te handhaven: op het subjectief niveau bestaan er geen objectiviteitsproblemen, bestaat er dus ook geen eigenlijke paradox. De geloofsact zelf is bij KIERKEGAARD weliswaar subjectief, maar hij blijft totaal afhankelijk van een objectief gegeven buiten het subject.

Daarom juist houdt hij zo sterk vast aan het „klein historisch N.B.", het berichtje waarin de objectieve geschiedenis samenvalt met de gewijde: in die periode van de wereldgeschiedenis gaf een bepaalde persoon, Jezus genaamd, zich uit voor God en verrichtte een aantal wondertekenen zoals niemand vóór Hem ooit deed. Wanneer KIERKEGAARD elke historische beschouwing uiteraard approximatief noemt, geldt dit toch niet voor deze summiere kern van het evangelieverhaal: zij staat vast met de zekerheid van elk historisch gebeuren dat uiteraard altijd een natuurlijk geloof impliceert, maar niet zó dat het bovennatuurlijk geloof, waardoor wij tegenover dit feit stelling kiezen zodat het voor ons inderdaad een nieuwe *betekenis* krijgt die de historische ver overtreft, ook nog de natuurlijke zekerheid van het feit zelf totaal zou moeten poneren.

Heel anders georiënteerd is het werk van Dr. Anna PAULSEN [10]). Dit wil geen nieuwe perspectieven openen op de filosofie van KIERKEGAARD: alleen in de kritiek der laatste bladzijden wordt een origineel standpunt ingenomen. Anna PAULSEN heeft veeleer getracht om, na de vele studies der laatste jaren die een bijzonder aspect uit KIERKEGAARDS filosofie op de voorgrond stelden, een synthese tot stand te brengen. Wat elders eenzijdig en daardoor noodzakelijk overdreven is beklemtoond, vindt hier opnieuw zijn plaats in het geheel van KIERKEGAARDS oeuvre.

In een chronologische volgorde worden het leven en de werken, die bij KIERKEGAARD onafscheidbaar met elkaar verbonden zijn, tegelijkertijd behandeld: na een inleiding over de opvoeding en verloving, volgt de driedubbele confrontatie waaraan heel deze filosofie haar ontstaan dankt, het gesprek met Regine Olsen, met de tijd, met de Kerk. Wat in een historische behandeling een schematische analyse had kunnen worden, is, door Anna PAULSENS jarenlange vertrouwdheid met de stof, tot een ware synthese uitgegroeid. Onmiddellijk dringt de uiteenzetting door tot de zin van elk werk vanuit KIERKEGAARDS totale ontwikkeling. Alle ballast van eruditie is weggelaten: KIERKEGAARD spreekt alleen door zichzelf. De auteur verstaat wonderwel de kunst om te citeren, zodat vertrouwde teksten in haar helder en sierlijk geschreven commentaar, weer leven en kleur krijgen. Omwille van zijn vlotheid en overzichtelijkheid lijkt dit werk ons dan ook een ideale inleiding op de denker zelf.

Hiermee wil echter geenszins gezegd zijn dat het tot de vulgarisatieliteratuur moet gerekend worden. Ook de moeilijkste interpretatieproblemen, die de meeste historische behandelingen eerbiedig uit de weg gaan, worden hier aan de orde gesteld: de verhouding tussen de filosofie der existentiesferen *(Postscriptum)* en die der zonde *(Begrip Angst)* — de verhouding tussen de angst *(Begrip Angst)* en de vertwijfeling *(Ziekte tot de Dood)*. Bijzonder geslaagd lijkt ons de behandeling van het existentiebegrip, waardoor de auteur aan de nogal logge filosofische massa van het *Postscriptum* een merkwaardig reliëf heeft gegeven.

De kritische conclusie verdient dat we er even bij blijven stilstaan. Anna

10) Anna PAULSEN, *Sören Kierkegaard, Deuter unserer Existenz,* Hamburg, Friedrich Wittig, 1955, 464 blz., 8 platen, geb. DM 18.

PAULSEN ziet in het zeer negatief ascetisme der laatste geschriften van KIERKEGAARD een onchristelijk nihilisme dat voortkomt uit idealistische invloeden. Wanneer KIERKEGAARD uit Gods geest-zijn besluit dat wij slechts door lijden en absolute zelfverloochening met Hem in verbinding treden, reduceert hij de religieuze verhouding tot een vergeestelijkingsproces waarin de nadruk komt te liggen op zelfverloochening en navolging Christi, in plaats van geloof en genade. In de christelijke opvatting echter, die steunt op de Bijbel, is God niet van de mens onderscheiden doordat Hij geest is en de mens stof, maar doordat Hij heilig is en de mens zondaar: niet mijn bestaan zelf, maar een historisch gebeuren, de zonde, heeft mij van God vervreemd. KIERKEGAARDS voorstelling moet noodzakelijk leiden tot een miskenning van Gods scheppende act zelf, waardoor ik *anders* en ongoddelijk geworden ben, en zijn religiositeit zal uitlopen op een totale „Lebensverneinung", een ascetisch nihilisme, waardoor ik, in plaats van gelovend op Gods vergiffenis te vertrouwen, tracht mijn bestaan zelf zoveel mogelijk ongedaan te maken om aldus steeds meer *geest* te worden. (Zijn heftige uitvallen tegen de gevestigde Kerk, tegen al het *bestaande* en tegen het huwelijk getuigen daar zeer duidelijk van).

Ondanks de juistheid van deze conclusie zouden we geneigd zijn hier iets meer te nuanceren. We kunnen het helemaal met de auteur eens zijn waar zij KIERKEGAARDS geloofsopvatting niet reformatorisch noemt omdat „der Glaube nicht nur lebt von seinem Inhalt, sondern darüber hinaus in seiner Eigenständigkeit als ein Akt herausgehoben wird, der in sich selbst seine Bedeutung als Realisierung des Gottesverhältnisses in seiner Wahrheit hat" (p. 425).

Maar hieruit te besluiten dat de mens daardoor „in eine Funktion eingesetzt wird die (zoals bij HEGEL) den Rahmen seines geschöpflichen Daseins sprengt" lijkt ons niet helemaal verantwoord. Tussen beide ligt er nog de derde mogelijkheid van de menselijke samenwerking in een enkele Godmenselijke daad die zowel Gods absoluut initiatief als de door God ingeschapen menselijke vrijheid tot hun recht laat komen. Wanneer dit standpunt KIERKEGAARD geleid heeft tot een ascetisch nihilisme, is zulks niet minder het gevolg van een grondstelling der Reformatie over de totale zondigheid van de mens, die in KIERKEGAARDS idealistisch perspectief een negeren wordt van de goedheid der schepping zelf, dan van zijn affirmatie van de plicht om met al de krachten van de wil mee te werken aan dat wat God zelf in ons volbracht. Dit zijn echter gedachten *over* KIERKEGAARD die aan de eigenlijke Kierkegaardinterpretatie niets afdoen.

Leuven L. DUPRÉ

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Bijbels Woordenboek, tweede druk, aflevering 3, Isaias-Nachor, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1956, 17.5 x 25.5, 769 kol. tot 1184 kol., ing. 180 B. frs.

Deze aflevering bevat verscheidene wel uiteengezette theologische bijdragen, bv. Jahweh; Kerk; Leven; Liefde; Lijden; Mens; Messiasverwachting, en de secties over de theologische betekenis van de profetische boeken. De inleidingen op de Evangeliën vormen elk een klein traktaat waar inhoud, auteur, literaire structuur en theologische oorspronkelijkheid worden aangegeven. De bijdrage *Jesus Christus* (levensloop en de persoon van Jesus) is uiterst verzorgd. Sommige van deze uiteenzettingen evenwel zouden hier en daar er bij gewonnen hebben indien een ietwat meer genuanceerd standpunt ingenomen ware. Dit geldt vooral waar omstreden kwesties in aanmerking komen, als bv. Maria's gelofte van eeuwigdurende maagdelijkheid; de betekenis van Lam Gods; de betekenis van het wijnwonder te Kana; Jesus' godheid in de christelijke terminologie van het N.T. (voornamelijk in de brieven van Paulus), waar wellicht de katechesis van Christus-Koning zoals we die vinden in de Handelingen al te gemakkelijk wordt opgegeven. Men is wat verwonderd dat terwijl de liturgische kalender van het boek Jubileën vermeld wordt met betrekking tot het *Laatste Avondmaal,* en *Maand,* er geen gewag van gemaakt wordt onder *Jaar,* of *Kalender.* (Er is een klein overzicht in Kol. 985 waar gezegd wordt dat de 15e van elke maand een Woensdag was, terwijl in feite enkel maar de 15e van de eerste maand in ieder trimester een Woensdag was). Ook wat de bibliografische opgaven betreft kan men zich afvragen in enkele gevallen of het niet voor de hand ligt dat goede katholieke werken zouden vermeld worden veeleer dan niet-katholieke werken die minder toegankelijk zijn voor katholieke lezers, voor wie B.W. toch eerst en vooral bestemd is? Dus bv. A. M. DUBARLE, La Signification du nom de IAHWEH (*RSPT* 35, 1951, 3-21); G. LAMBERT, Que signifie le nom divin YHWH? (*NRTh* 74, 1952, 897-915); R. SCHNACKENBURG, *Das erste Wunder Jesu,* (Freiburg, 1951); P. GLORIEUX, Le Christ adorateur du Père, (*RevSR,* 23, 1949, 245-269).

Het is onvermijdelijk dat in een massa tekstverwijzingen enkele verkeerde referenties zitten; het is een wonder dat er hier zo weinig zijn. Sommige kunnen gemakkelijk verbeterd worden; bv. Plaat XXIII in plaats van XXI (kol 879); in andere gevallen zal de gewone lezer niet zo gemakkelijk de juiste verwijzing vinden, bv. in plaats van 1 Kor 15, 23-30 zal 11, 23-30 moeten gelezen worden. In kol 1095 zijn de eerste tien lijnen uit hun plaats verschoven. We hopen dat de laatste aflevering van dit mooie werk niet lang zal uitblijven.

J. Volckaert

Eduard LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht, Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments,* Neue Folge, 46. Heft; der ganzen Reihe 64. Heft), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1955, 16 x 24, 219 blz., DM 16.50.

Dit boek valt in twee hoofddelen van ongeveer gelijke lengte uiteen, die resp. handelen over de zoendood in het Jodendom en in het N.T. De Joodse opvattingen over de verzoenende [1]) waarde van de dood steunen op het innige verband dat men van ouds zag tussen zonde en dood. „Der Tod ist der Sünde Sold. Ist dieser aber gezahlt worden, so ist die Schuld gesühnt und wird von Gott vergeben" (104-5). Schr. bestudeert achtereenvolgens de verschillende toepassingen van deze in het Jodendom zo vast verankerde overtuiging: allereerst de dood als verzoening van de eigen zonden (zelfs en met name in het geval van de ter dood veroordeelde boosdoener, op voorwaarde dat hij tot inkeer komt en zijn dood als verzoening voor zijn misdaden aanbiedt); daarna de plaatsvervangende zoendood voor anderen: de dood van de martelaren, van de rechtvaardigen en vooral van de Vaderen, en de dood van de onschuldige kinderen. Om Gods Volk en het Verbond in stand

---

1) Het Nederlandse werkwoord „verzoenen" is helaas dubbelzinnig; wij gebruiken het hier als vertaling van (ἐξ) ἱλάσκεσθαι — expiare (Eng. to atone; Duits sühnen), en dus niet in de zin van καταλλάσσειν — reconciliare.

te houden, is vereist dat God in ieder geslacht weer opnieuw het leven neemt van enkele rechtvaardigen, om daarmee de zonden van hun tijdgenoten uit te zoenen. In het hellenistische Jodendom is men ook reeds vroeg de zoendood der martelaren gaan interpreteren als een zoenoffer (zie 4 Macc); maar in Palestina verschijnen die offerbegrippen pas in latere tijd, na de ondergang van de tempel. — Deze opvatting van de verzoenende waarde die de dood van de onschuldigen heeft voor anderen, heeft het Jodendom niet uit Is 53 geput, zoals sommigen hebben gemeend; deze tekst wordt in dit verband praktisch nooit geciteerd. Wel heeft men hem in sommige gevallen messiaans geïnterpreteerd, maar niet in de zin van een lijdende Messias, laat staan van een Messias die lijdt voor de zonden van zijn volk. De Schr. noteert verder, dat ook al wordt de plaatsvervangende zoendood gewoonlijk als verdienste geïnterpreteerd, het toch steeds God is van wie alles afhangt: Hij doet de rechtvaardigen sterven op de door Hem bepaalde tijd, en Hij geeft aan hun dood de verzoenende waarde. — Heel dit eerste deel getuigt van een grondige kennis van de Joodse literatuur. Naar de teksten van Qumrân wordt slechts een enkele maal verwezen; het zou mettertijd de moeite waard zijn om ook hierin het zelfde thema na te gaan.

De ook nu nog vaak verkondigde mening, dat de christelijke interpretatie van Jesus' kruisdood als een verzoening voor onze zonden van secundaire hellenistische oorsprong zou zijn, kan de Schr. na het voorgaande rustig afwijzen. Teksten als 1 Cor 15.3; Rom 4, 25; Mc 10, 45; 14, 24 behoren tot het oudste kerygmatische traditiegoed in het N.T. en gaan zeker terug op het oudste palestijnse christendom. Zij vertonen alle een helder besef van de verzoenende waarde van Jesus' dood. Weliswaar is de Schr. van mening (116), dat wij niet meer kunnen achterhalen hoe Jesus zelf over zijn komende dood dacht: de genoemde formules, ook die aan Jesus in de mond worden gelegd, mogen we alleen beschouwen als uitdrukkingen van het geloof en het kerygma van de oude Kerk. — Het christendom vertoont hierbij echter een opvallende oorspronkelijkheid t.o.v. de Joodse opvattingen: het past van meet af aan Is 53 toe op de kruisdood en het ziet dan ook de waarde ervan als universeel in de meest volle zin: het is een eschatologisch gebeuren, ten enen male en voorgoed een einde makend aan de zonden. Vanaf de oudste traditionele formules (Christus' dood „voor ons" e.d.; Christus als παῖς θεοῦ; Christus' bloed; Christus het Paaslam), via de theologische uitwerking in Paulus en Hebr tot aan de echo's in 1 Petr, Lc-Act en Jo, gaat de Schr. de ontwikkeling van deze opvattingen na. Overal is het God die het volledige initiatief heeft; heel het NT weet „dass Christi Sühntod nicht erst den gnädigen Gott schaffen musste, wie die Frommen des Spätjudentums in den Tod gingen, um die Schuld des Volkes zu tilgen und den Zorn Gottes abzuwenden. Sondern Christi Sühntod setzt den gnädigen Gott voraus, der den Christus dahingegeben hat, damit er für uns die Sündenstrafe tragen sollte" (146).

Dit zijn gulden woorden; maar jammer is toch dat de Schr. het begrip van de expiatio wel wat eng besloten blijft zien in het kader van alleen maar het uitboeten van de straf. Hiermee zal ook wel samenhangen, dat volgens hem de interpretatie van Christus' dood als een offer pas in het hellenistisch-Joodse christendom zou zijn opgekomen (in Mc 14, 24 zou τῆς διαθήκης een hellenistische invoeging zijn, de oorspronkelijke formule zou alleen de plaatsvervangend-verzoenende waarde van de dood van Jesus als de Godsknecht hebben willen uitdrukken; aldus volgens J. Jeremias). Men kan zich afvragen in hoever het mogelijk is te spreken van een Palestijns oerchristendom dat hermetisch van alle hellenistisch-Joodse invloeden was afgesloten. We zien werkelijk geen reden om aan te nemen dat de offerinterpretatie van de kruisdood niet minstens even primitief zou zijn als de toepassing van Is 53; ondanks Lohse blz. 119 lijkt het zeer waarschijnlijk dat het 'asam van Is 53, 10 door de eerste christenen reeds in offerbetekenis is opgevat. Van hier uit blijkt ook het nadeel van de voortdurend gebezigde term „stellvertretend": dit onbijbelse woord roept maar al te licht de voorstelling op van een gedepersonaliseerde, juridische orde waarin de „straf" weinig meer te maken heeft met de persoonlijke verhouding tot God. Het ware dan ook wenselijk, dat de Bijbeltheologie zich wat meer ging verdiepen in de betekenis die de Bijbel zelf hecht aan Christus' verzoeningswerk. En daarbij zou men niet alleen de Joodse opvattingen als achtergrond moeten bestuderen, maar ook, en misschien meer nog de opvattingen van het OT; volgens de Schr. zelf is de oudchristelijke theologie zeer zelfstandig te werk gegaan t.o.v. het Jodendom; is er geen gevaar dat de moderne studie van de Joodse achtergrond van het NT ons soms doet vergeten, dat het oudste christendom vooral gevoed werd door een geheel nieuw verstaan van het OT?

We zouden hier nog twee opmerkingen aan willen verbinden, die overigens onderling samenhangen. We missen in dit boek de gewaarwording van de ontzettende paradox, die het kruis voor de eerste christenen betekende; niet alleen in de Hand. voelen we aan hoe moeizaam de prediking trachtte aan te tonen dat deze weg voor de Christus nu eenmaal Gods weg was geweest, maar ook, zoals vooral M. Dibelius heeft aangetoond, in de synop-

tische passieverhalen (waarover Lohse nauwelijks spreekt). Daarmee willen we zeker niet zeggen, zoals Joh. Weiss, dat de eerste generatie, of althans bepaalde kringen daarin, geen idee zou hebben gehad van de verlossende waarde van Jesus' dood. En we geven Lohse ook groot gelijk, wanneer hij formules als 1 Cor 15, 3; Rom 4, 25; Mc 10, 45; 14, 24 beschouwt als vertegenwoordigers van de oudste traditie. Maar we zouden nog verder willen gaan: deze formules moeten teruggaan op Jesus zelf, althans de substantie ervan en de interpretatie van zijn zoendood die erin gelegen is. Zien we maar naar Mc of Mt: we vinden daar enerzijds een serie duidelijke woorden van Jesus die zijn komende dood en verrijzenis verklaren als een vervulling van Is 53 en Dan 7; anderzijds echter een passieverhaal (dat, zoals bekend, op zeer oude traditie moet teruggaan) waarin wel voortdurend de Pss. en Zach. doorklinken, maar waarin de sporen van Is 53 met een vergrootglas te zoeken zijn. Is niet de eenvoudigste verklaring hiervan, dat de interpretatie van Jesus' dood als zoendood voor onze zonden en als vervulling van Is 53 (en Dan 7) van Jesus zelf stamt. — Hij was het die voor de zijnen „de Schriften opende" — en dat de eerste christengeneratie zijn woorden hierover trouw had bewaard, zonder nog aanvankelijk in staat te zijn geweest om ze volledig te begrijpen? En zo mogen we de Hand. geloven wanneer ze Christus' verrijzenis en zijn verheffing als het centrale object van het kerygma voorstellen (zij het dan ook steeds in eenheid met zijn kruisdood) — dit wordt trouwens bevestigd door de kerygmatische formules in Paulus. En wanneer we Paulus voortdurend bezig zien met de beklemtoning en de theologische uitwerking van de verlossende betekenis van Christus' kruisdood, zou dat niet juist hierdoor komen, dat ook Paulus heel zijn leven lang gevoelig is gebleven voor het *scandalum crucis?* Anderzijds is het weer niet moeilijk te zien dat ook in Paulus' eigen soteriologie de verrijzenis een centrale plaats blijft innemen.

En dit brengt ons vanzelf op de tweede opmerking: we missen in dit boek ook een voldoende appreciatie van de centrale functie van de verrijzenis in het kerygma en van de eenheid die kruisdood en verrijzenis vormen in de NTische soteriologie. Wat de Schr. over de rol van de verrijzenis weet te zeggen (zie b.v. blz. 115; 120; 135 met noot 3; 145 v; en over de Joodse achtergrond bl. 54 en noot 3) lijkt onvoldoende. In dit bestek kan dit punt moeilijk verder worden toegelicht; we willen alleen aantekenen dat o.i. deze tekortkoming nauw samenhangt met de boven gesignaleerde te enge opvatting van de expiatio als alleen maar het plaatsvervangende uitboeten van de straf, en waarschijnlijk ook met de weigering van de Schr. om de offer-interpretatie als oorspronkelijk te beschouwen.

De tweede onderafdeling van het tweede deel handelt over de waarde van de marteldood. Deze wordt in het NT nooit als verzoenend gezien; alleen Christus' dood is het ene en al-genoegzame zoenoffer (immers eschatologisch); het lijden der christenen (ook al heet het παθήματα τοῦ Χριστοῦ, Col 1, 24) wordt alleen begrepen als de som van het lijden die volgens Gods bestel de zijnen in de eschatologische tijd moeten doormaken. Bij de apostolische Vaders echter verdwijnt het eschatologische perspectief aan een verre einder en verzwakt daarmee de overtuiging van de enige algenoegzaamheid van Christus' zoendood; zo gaat men ook aan de passie der martelaren een verzoenende waarde toekennen, mede onder invloed van de Joodse opvattingen hierover. In dit hoofdstuk lijkt het ons, dat de Schr. de neiging vertoont van veel Protestantse auteurs, om de tegenstellingen tussen de Ie en de IIe eeuw sterk te overspannen; maar over deze kwesties is reeds voldoende geschreven.

Dit boek brengt weliswaar geen bijzondere nieuwe gezichtspunten in een materie die reeds veelvuldig bestudeerd is; maar het is de moeite waard om onder het geleide van een zo kundige gids het hele terrein nog eens te overschouwen. Wat de Joodse achtergrond betreft lijkt ons zijn bijdrage van zeer grote waarde; en zijn discussies van NTische teksten en problemen munten uit door juistheid van inzicht. Een groot gemis is het ontbreken van indices, zoals helaas in de FRLANT maar al te vaak voorkomt.

P. Ahsmann

Paolo SACCHI, *Alle origini del Nuovo Testamento, Saggio per la storia della tradizione e la critica del testo, (Pubblicazioni d. univ. degli studi di Firenze,* Facoltà di Lett. e Fil., IV, II), Firenze, Felice Le Monnier, 1956, 18 x 25.5, 178 blz., ing. L. 1.500.

Studies over tekstkritiek zijn gewoonlijk technisch en zwaar om te lezen. Dit is hier niet het geval: deze intelligente inleiding op de tekstkritiek van het N.T. is met jeugdige levendigheid geschreven en met een scherp aanvoelen voor de echte problemen. Ze biedt de bijgewerkte tekst van een proefschrift dat in 1953 werd verdedigd aan de universiteit te Florence. Beter dan een handboek, dat vollediger maar ook oppervlakkiger is, zal dit werkje direct in contact brengen met de actuele problematiek in zake tekstkritiek. Na een overzicht van het werk der honderd laatste jaren, wordt een reeks vragen behandeld, telkens getoetst aan concrete voorbeelden. Met recht wordt betoogd dat men de tekstfamilies dikwijls te absoluut gescheiden heeft: de tekst van een handschrift vertegenwoordigt nooit „zuiver" een

bepaalde tekstvorm. Bijzonder interessant is de studie over de Sinaïticus en de Vaticanus: S heeft de invloed ondergaan van de caesariënsische familie en is ouder dan de B-tekst: het teksttype van B beschouwt Sacchi als het resultaat van een recensie uit de jaren 150-200: dit lijkt ons te vroeg, want zo het B-type reeds bestond omstreeks 200 (cfr het nieuwe papyrus-Bodmer!), toch had het nog niet de stabiliteit die een echte recensie kenmerkt. Verder denkt S. dat de B-recensie de invloed ondergaan heeft van gnosticiserende tendenzen en van het rigorisme in Egypte: de pericope over de overspelige vrouw (Jo 8, 1-11) zou men bewust verwijderd hebben, omdat ze ergernis gaf. Deze briljante hypothese is zeer aantrekkelijk; toch concludeert S. te vlug tot de johanneïsche authenticiteit van die passage. De caesariënsische en westerse tekst brengt S. samen in een prae-recensionele familie: de huidige tekstkritiek schijnt inderdaad meer en meer het bestaan te aanvaarden van een tekstvorm der tweede eeuw, nog voor de grote recensies. Maar S. laat zich te ver meeslepen, wanneer hij categorisch beweert, dat de oorspronkelijke tekst het best te vinden is in codex H van de caesariënsische familie of in de Vulgaat. Ondanks enkele overdrijvingen en het eclectisch karakter van het onderzoek (er wordt b.v. bijna niets gezegd over de vetus latina en over de citaten bij de Kerkvaders), is deze studie toch belangrijk: ze stelt goed de problemen, doet nadenken en opent nieuwe perspectieven. I. de la Potterie

Krister STENDAHL, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament.* (*Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis,* XX), Uppsala, Almqvist & Wiksell (Lund, C. W. K. Gleerup — Copenhagen, Ejnar Munksgaard), 1954, 16 x 24, 249 blz., 18 Zw. Kr.

De titel van dit proefschrift van Uppsala intrigeert: in feite geeft hij de enigszins onevenwichtige bouw van het boek weer. Een kort eerste deel (11-38) geeft een algemene theorie over het ontstaan van Mt als product van een school, de „School of Saint Matthew": het veel langere tweede deel (39-217) wil deze theorie funderen door een studie van de OTische citaten in Mt. Het is een bijzonder knap en interessant werk geworden, dat aan alle vakgenoten verdient te worden aanbevolen.

Hoe, vanuit welke Sitz im Leben, moet het ontstaan van het eerste Evangelie worden verklaard? Nadat de Schr. Dibelius' generaliserende thesis, die een overdreven nadruk legt op de „Predigt", heeft afgewezen, gaat hij vooral uit van G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew (Oxford* 1946). Deze auteur wees er terecht op, dat men niet kan volstaan met het identificeren van de literaire bronnen van het Evangelie (Mc, Q en M, volgens K), maar dat bovendien verklaard moet worden hoe dit bronnenmateriaal de vorm kreeg die het in Mt heeft. Mc, Q en M waren reeds geruime tijd in de liturgie van de matthaeaanse kerk in gebruik geweest, alvorens in Mt te worden opgenomen. Mt is, volgens K, een „revised Gospel lectionary". S is het eens met K waar deze de catechese als Sitz im Leben afwijst (de interesse voor kwesties van kerkdiscipline en -bestuur is immers voor Mt karakteristiek); maar liever dan in de liturgie wil S. het ontstaansmilieu zoeken in schriftgeleerde activiteit, in een school: „The systematizing work, the adaptation towards casuistry instead of broad statements of principles, the reflection on the position of the church leaders and their duties, and many other similar features, all point to a milieu of study and instruction" (29). De school van Matthaeus was niet een school voor beginnelingen, maar „a school for teachers and church leaders", te vergelijken met de Joodse *bet ha-midraš;* het Evangelie nam hierin de vorm aan van „a manual for teaching and administration within the church" (35), het werd „a handbook and a storehouse for teaching, preaching and church government" (206). Dit wordt verder toegelicht, enerzijds door interessante vergelijkingen met het Regelboek van Qumrân en met de Didache (23 vv), anderzijds door verwijzingen naar sporen van schoolactiviteit elders in het NT, reeds vanaf Jesus, die niet voor niets „Rabbi" werd genoemd door zijn tijdgenoten. „There may therefore be an unbroken line from the School of Jesus via the „teaching of the apostles", the „ways" of Paul, the basic teaching of Mark and other ὑπηρέται τοῦ λόγου, and the more mature School of John to the rather elaborate School of Matthew with its ingenious interpretation of the OT as the crown of its scholarship" (34).

In het tweede gedeelte volgt dan allereerst een zeer diepgaand onderzoek van al de OTische citaten van Mt — waarschijnlijk wel de volledigste analyse die ervan te vinden is. S. gaat daarbij uit van HAWKINS' statistiek in zijn *Horae Synopticae* ([2]1909, bl. 154 vv) en bespreekt achtereenvolgens: citaten die Mt gemeen heeft met Mc (c.q. met Mc en Lc) — die hij gemeen heeft met Lc — die hij eigen heeft. In deze laatste categorie valt echter nog een gewichtig onderscheid te maken tussen Matthaeus' karakteristieke „vervullingscitaten" („formula quotations", „Reflexionszitate", d.w.z. citaten die worden ingeleid door een formule als: „Opdat vervuld zou worden wat gezegd is door..." e.d.) en de overige aan Mt eigen citaten. Ieder citaat wordt afzonderlijk bekeken, vergeleken met de evt. parallellen in het NT, en met de verschillende Hebreeuwse, Aramese, Griekse en Syrische tekstvormen

van het OT die ons bekend zijn; daarbij wordt bijzondere aandacht besteeds aan de samenhang van het citaat met zijn context in het Evangelie.

Het resultaat van deze uitvoerige analyse kunnen we, met voorbijgaan van talloze nuances, als volgt samenvatten: Matthaeus' Bijbel was de LXX, evenals trouwens die van Mc en Lc. In Marcus' citaten, zo toonde T. W. Manson reeds aan, verschijnen nog aanzienlijke sporen van de oorspronkelijke Aramese traditie van Jesus' woorden (143-147); maar waar Mt citaten overneemt van Mc, brengt hij ze vaak meer in overeenstemming met de LXX. De citaten die hij met Lc gemeen heeft, veronderstellen ook de LXX als grondslag en hetzelfde geldt van Matthaeus' eigen citaten. „Not only the material he has taken over, but also Matthew's own material gives evidence of a church milieu familiar with the LXX as the workshop where Matthew took shape. Thus, quite naturally, it is not least in the Psalm texts familiar through the liturgy that the LXX text occurs at its best and purest state" (150 v). — Niettemin vindt men toch ook in Matthaeus' citaten (en dat niet alleen in de vervullingscitaten, waarover dadelijk) velerlei bijzonderheden die erop wijzen, dat het milieu waaruit Mt stamde ook toegang had tot de semitische teksttradities (205). Dit feit wordt het best verklaard, wanneer we aannemen dat de kerk van Matthaeus een schriftgeleerde school bezat, waar men zich ook met andere tekstvormen bezig hield dan die in de officiële cultus werd gebruikt; en dat dit schoolmilieu invloed uitoefende op de vorming van het Evangelie. Deze hypothese wordt in hoge mate bevestigd door het onderzoek van de vervullingscitaten.

De vervullingscitaten vormen een heel aparte categorie, waarover reeds veel geschreven is en die de bijzondere aandacht van de Schr. heeft. Ook al blijft staan, dat ook zij op hun eigen wijze getuigen voor het LXX-karakter van de matthaeaanse Bijbel, toch is het waar wat sinds lang was opgemerkt, dat zij veel meer dan de andere citaten afwijken van de LXX. Hun verhouding tot de verschillende tekstvormen is moeilijk in een enkele korte formule weer te geven. „Dependence upon the M.T. is greater, but at the same time it is not sufficient to afford an explanation of the Matthaean form of the quotations. The LXX features can scarcely be explained as the result of a translator's conscious or unconscious dependence upon the LXX, nor can the Hebrew element be understood as arising from the corrections of the primary LXX text to obtain a greater measure of agreement with the M.T. We have hardly found any signs of an Aramaic version, which was later renderend with greater or less use of the LXX" (127). Kortom, het schijnt dat de vervullingscitaten zich aan geen enkele afzonderlijke tekstvorm willen binden; zij getuigen van een vrijheid van citeren die elders in het NT zijn weerga niet heeft (het 4de Evangelie komt er nog het dichtste bij). „On the whole there is scarcely any tradition of translation or interpretation which does not emerge in Matthew's manner of understanding his quotations... In distinction from the rest of the Synoptics and the Epistles with what seems to be their self-evident use of the LXX, Matthew was capable of having, and did have, the authority to create a rendering of his own" (127). Deze vrije citeertrant veronderstelt echter een intensieve schriftgeleerde arbeid op de tekst. S. vindt nu voor deze matthaeaanse citeerwijze een frappante parallel in het te Qumrân gevonden commentaar op Habacuc. Terwijl de in dezelfde grot gevonden Bijbelrollen bewijzen, dat de officiële bijbeltekst van de secte substantieel met de MT overeenkwam, vertoont het Hab-commentaar sterke afwijkingen. W. H. Brownlee heeft aangetoond, dat deze moeten samenhangen met het litteraire genre van het geschrift als een speciaal soort midraš, wat men genoemd heeft een *midraš pešer*. We zouden de karakteristieken van dit genre als volgt kunnen samenvatten: 1) De OTische tekst geldt hier niet allereerst als vindplaats voor gedragsregels (zoals in de halakische en de haggadische midras der Rabbijnen), maar als profetie waarvan moet worden aangetoond dat zij reeds vervuld is. Men is er immers van overtuigd te leven in de eindtijd, waarin de profetieën vervuld worden. Ieder profetenwoord heeft een verborgen eschatologische betekenis, die door schriftgeleerde procédé's ontraadseld moet worden. 2) Men gaat dan ook niet uit van een als canoniek en onveranderlijk aanvaarde tekstvorm, maar door schriftgeleerde exegese die zelfs de Hebreeuwse consonantentekst niet steeds respecteert, en met gebruikmaking van alle bekende teksttradities en -interpretaties, zoekt men een tekst te construeren „ad hoc", nl. een tekst die de vervulling van de profetie zo duidelijk mogelijk demonstreert. De tekst wordt aangepast aan de gebeurtenissen waarin men hem vervuld ziet. Hiermee meent men niet de tekst te vervalsen, maar juist hem in het ware licht te plaatsen; het staat immers voorop dat de tekst geheimen verborgen houdt, die pas in de laatste tijd ontsluierd zouden worden (zie hierover thans ook E. Osswald in Zeitschr. f. d. atl. Wiss. 68, 1956, 243-256). 3) Deze „ad hoc"-tekst is daarmee geenszins gecanoniseerd. Buiten schoolverband, met name voor de officiële lezing in de cultus, blijft men de geautoriseerde tekstvorm gebruiken. Voor Qumrân was dat de tekst die we kennen uit de gevonden Isaias-rollen, en die in hoge mate overeenkomt met onze MT; voor de

matthaeaanse kerk was het de LXX. De bijbelteksten van een midraš pešer — van de Esseense profetencommentaren of van de NTische vervullingscitaten — mag men dus niet beschouwen als getuigen voor een bepaalde tekstvorm, die naast andere tekstvormen een rol zou hebben gespeeld in de overleveringsgeschiedenis van de OTische tekst (201).

De frappante parallel met Qumrân beschouwt S. als de uiteindelijke bevestiging van zijn stelling, dat het eerste Evangelie ontstaan is in een schriftgeleerd school-milieu. Dat de christenen, niet minder dan de Essenen, overtuigd waren dat de profetieën waren vervuld in de gebeurtenissen waaruit zij leefden, is overbekend. Wat Matthaeus' vervullingscitaten betreft, deze zijn weliswaar zeer vrij, maar niet willekeurig; de analyse wijst uit dat zij het resultaat zijn van schriftgeleerde studie, die erop uit was om in de trant van de pešer de bijbeltekst te doen passen op de vervulling. (S. maakt hierbij de interessante opmerking, dat de vaak verkondigde mening, als zou de „Urgemeinde" veel verhalen over Jesus' leven hebben gecreëerd vanuit de OTische profetieën, in ieder geval niet opgaat bij de vervullingscitaten; daar zijn het juist de bekende feiten die de OTische tekst beïnvloeden). De twee laatste hoofdstukken tonen nog aan, dat de vervullingscitaten niet kunnen worden toegeschreven aan een afzonderlijke bron die in het Evangelie verwerkt zou zijn (zoals B. W. Bacon en G. D. Kilpatrick meenden), maar dat zij juist zijn „a striking feature in the composition of the Gospel" en als zodanig „a key to the character and milieu of the Gospel" (151); en dat de vooral door Rendel Harris uitgewerkte hypothese van een Testimonia-boek de citaten van Mt niet verklaart.

Er is veel in dit boek, dat wel geen algemene instemming zal vinden — te beginnen al met de wel wat eenzijdig geformuleerde hoofdstelling. Hoe plausibel het ook is, schriftgeleerde invloeden aan te nemen bij het ontstaan van het eerste Evangelie, deze zullen toch wel niet de enigste zijn geweest. De zo gedetailleerde analyse van de citaten die S. heeft ondernomen, is een grootse prestatie die bewondering en erkentelijkheid verdient; maar het is onvermijdelijk dat in een dergelijke materie het oordeel vaak naar verschillende kanten zal kunnen uitvallen. Jammer lijkt ons, dat de Schr. zich van meet af aan heeft vastgelegd op de gangbare hypothese van de prioriteit van Mc. Zijn weerlegging van enkele oudere auteurs (Lagrange, Zahn, Torrey), die een oorspronkelijk Aramese Mt voorstonden, maakt de kwestie toch waarlijk niet uit (151-156; zie ook 12; 127; 148). Het zo waardevolle analytische gedeelte van deze studie zou nog aan betekenis gewonnen hebben, wanneer het helemaal los had gestaan van iedere theorie over de synoptische relaties. Dan was ook een werkelijke discussie mogelijk geweest met auteurs als Cerfaux, P. Benoit en Vaganay, die nu alleen in het voorbijgaan vermeld worden. — De belezenheid van de Schr. is overigens verbazingwekkend (de bibliografie beslaat 20 blz.) en van de beste soort, maar wordt misschien wel wat overmatig ten toon gespreid in de loop van de verhandeling. Dit bevordert de leesbaarheid niet, te minder daar S. niet steeds de moeite neemt om zijn eigen mening duidelijk af te grenzen tegen die van de auteurs die hij aanhaalt. Maar hiermee wint de lezer toch weer, dat hij in brede sectoren van de bestaande litteratuur wordt georiënteerd. Indices van schrijvers en van geciteerde plaatsen ontbreken niet. Een belangrijk boek.

P. Ahsmann

Bent Noack, *Zur Johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums, (Publications de la Société des Sciences et des Lettres d'Aarhus,* Série de Théologie, 3), Kopenhagen, Rosenkilde & Bagger, 1954, 15 x 24, 170 blz., 20 DKr.

De opzet van dit boek is, aan te tonen dat het 4de Ev. niet geschreven is met behulp van litteraire bronnen, maar onmiddellijk ontstaan is uit de mondelinge traditie. Het werk bestaat uit drie hoofdstukken. In het eerste wordt Bultmann's litteraire analyse en zijn verdeling van de stof van het Evangelie over verschillende bronnen aan een critisch onderzoek onderworpen. Blijkens het voorwoord is dit hoofdstuk onafhankelijk ontstaan van de studies van E. Schweitzer, *Ego Eimi* (Göttingen 1939) en E. Ruckstuhl, *Die literarkritische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg i. d. Schw. 1951), al heeft de Schr. deze werken nog wel kunnen consulteren. De criteria waarmee Bultmann opereert worden critisch onderzocht; de conclusie is, dat deze criteria geen „Quellenscheidung" wettigen. Bultmann zelf heeft onlangs op deze critiek geantwoord (Theol. Literaturzeitung 80, 1955, 521-6) en daarbij enkele welkome verduidelijkingen van sommige punten van zijn commentaar gegeven. — Het 2de hoofdstuk is getiteld „Die Struktur des Stoffes" en bespreekt achtereenvolgens: „die johanneischen Logien", „die alttestamentlichen Zitate", „synoptische Logien" en „der Erzählungsstoff". De sterke gelijkenis met de geschriften van het Mandeïsme, die met recht geconstateerd wordt in de redevoeringen van het 4de Ev., vooral daar waar het verschil met de Synoptici het grootst is, mag ons niet doen besluiten tot litteraire afhankelijkheid, maar betekent dat in de christelijke traditie waarvan de Evangelist afhankelijk

was, soortgelijke gnostische invloeden werkzaam waren als later op het Mandeïsme zouden inwerken. De Evangelist was geen bekeerde gnosticus, die voor het eerst deze invloeden in het christendom binnenbracht; zij waren er sinds lang werkzaam. In zijn citaten uit het OT gaat Jo zeer vrij en onnauwkeurig te werk; blijkbaar citeert hij uit het geheugen. Hij kan hierin ook niet afhankelijk zijn van de synoptici. De verhouding van Jo tot de synoptische Evv. wordt vooral bestudeerd in de volgende paragraaf; ook hier weer is de conclusie: geen litteraire afhankelijkheid, ondanks gelijkenis op verschillende punten. De z.g. synoptische logia van het 4de Ev. hebben dezelfde oorsprong als de eigen johanneïsche logia: uit de mondelinge kerkelijke overlevering, zij het dan uit een andere tak van deze overlevering dan de synoptische. Tenslotte voert de analyse van de verhaalstof tot eenzelfde resultaat: ook deze moet dezelfde oorsprong hebben als de logia. — In het 3de hoofdstuk zoekt de Schr. aan te tonen, hoe verschillende stijl-eigenaardigheden, zoals voorliefde voor de dialoogvorm in de verhalen en herhaling van karakteristieke uitspraken in de redevoeringen, wijzen op de oorsprong van Jo uit de mondelinge traditie. Weliswaar, zo merkt de Schr. op aan het eind van zijn studie, blijven er in de compositie van het Ev. nog genoeg oneffenheden over, waarvoor de verklaring wellicht gezocht moet worden in de hypothese van een eindredacteur uit de kring van de Evangelist.

Men zal het met deze degelijke studie op veel punten eens kunnen zijn. Litteraire analyses als die van Bultmann — hoe geniaal en hoe leerrijk ze ook zijn mogen — blijven in hun geheel zeer onwaarschijnlijk. Ook wat betreft de onafhankelijkheid van Jo t.o.v. de Synoptici zou de Schr. een heel eind gelijk kunnen hebben; steeds meer studies uit de laatste jaren wijzen in die richting (zie o.a. C. H. Dodd in *NT Studies* 2, 1955-56, 75-86). Ondertussen lijkt de stelling van dit boek, in zover hier *alle* litteraire invloed op het ontstaan van het 4de Ev. wordt uitgesloten, toch onnodig paradoxaal. Wanneer men, zoals velen tegenwoordig, reeds vóór de Synoptici het bestaan van „premiers essais évangéliques" aanneemt (cf. Lc 1, 1), zou dan het 4de Ev., dat zoveel later is ontstaan (niet vroeger dan A.D. 90, volgens blz. 60 noot 149), geen enkele geschreven bron hebben gekend? — Wat hier ook van zij, we hebben hier een boek dat de bestudering ten zeerste loont.

P. Ahsmann

Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* V. Band: *Rabbinischer Index,* herausgegeben von Joachim Jeremias, bearbeitet von Kurt Adolph, München, C. H. Beck, 1956, 16 x 24, XI + 101 blz., geh. DM 15.—, Gzln. DM 18.—.

Veertien jaar na het overlijden van Pfarrer Paul Billerbeck — die zoals bekend de enige werkelijke auteur van dit beroemde *Kommentar* was — verschijnt dit zeer welkome aanvullingsdeel. Het bevat een volledig, zeer fraai en overzichtelijk gedrukt register van alle in de vier banden van het *Kommentar* opgenomen citaten. Onnodig te zeggen, hoezeer de bruikbaarheid van het werk daarmee verhoogd wordt; de samenstellers verdienen de grootste dank. Welkom is ook aan het eind van de band een lijst corrigenda van fouten die voorkomen in de verwijzingen van de vorige vier banden. — Het boek opent met een prachtige foto van Pfarrer Billerbeck in zijn laatste levensjaren.

P. Ahsmann

Dr. Friedrich Noetscher, *Zur Theologischen Terminologie der Qumrân-Texte, (Bonner Biblische Beiträge,* 10), Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1956, 18 x 25, 201 blz., ing. DM 22.50.

De recente vondsten te Qumrân hebben stof geleverd tot talrijke studies en commentaren. Tussen de geschriften van Qumrân, enerzijds, de gnostische en mandese literatuur anderzijds werden, helaas niet altijd met gewenste critische zin, vergelijkingen gemaakt en contactpunten gezocht. Fr. Nötscher wil op de eerste plaats vanuit de studie van het woordgebruik de eigen geestesrichting van Qumrân karakteriseren. De meest relevante themata worden onder enkele hoofden samengebracht en in tekstverband besproken. Schrijver behandelt achtereenvolgens: 1. het thema van de kennis, hoofdzakelijk geïnterpreteerd in het perspectief van de Wet; 2. het dualisme, dat wezenlijk ethisch, niet cosmisch moet gedacht worden; 3. het thema licht-duisternis; 4. eschatologie, eeuwigheid en vergelding. Een Duits register maakt het boek tot een bruikbaar werkinstrument. Fr. Nötscher licht de teksten van Qumrân bij voorkeur toe vanuit de religieuze beleving, zoals die ons uit de geschriften van het O.T. bekend is. Deze interpretatie vanuit het Joods verleden biedt veel garanties. Toch beklemtoont schrijver o.i. te exclusief de continuïteit met de Joodse „Gesetzlichkeit". Met name worden termen die met een openbaringstheologie in verband staan slechts terloops, en dan nog in een zuiver „wettische" interpretatie, besproken. Welnu met de openbaringsgedachte, zoals die te Qumrân tot uiting komt, staan we reeds op een verder ontwikkelingsstadium van de religieuze beleving van het Jodendom. En voor een dieper be-

grijpen van het N.T. is de kennis en de juiste interpretatie van de geschriften uit het late Jodendom onontbeerlijk.

J.-M. Tison

Hans WILDBERGER, *Die Handschriftenfunde beim Toten Meer und ihre Bedeutung für die Erforschung der Heiligen Schrift, (Calwer Hefte), 5)*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1956, 12.5 x 19.5, 43 blz., ing. DM 1.80.

Ethelbert STAUFFER, *Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer (Calwer Hefte, 9)*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1957, 12.5 x 19.5, 32 blz., DM 1.40.

Twee vulgariserende brochuren over de Dode-Zeehandschriften. De eerste beschrijft de voornaamste teksten, en zegt het essentiële over hun ontstaan, hun datum en over de godsdienstige opvattingen van de Qumrânsecte. Vooral wordt getoond hoe we vanuit deze teksten vele denkbeelden en uitdrukkingen van het N.T. beter begrijpen. De beoordeling van feiten en teksten is doorgaans evenwichtig en juist.

De tweede brochure dringt dieper door in de vergelijking tussen christendom en Qumrânsecte. Beter dan in de meeste publicaties hierover wordt hier gewezen op de essentiële verschillen die blijven bestaan tussen de leer van Qumrân en die van Jezus: aan de ene kant een vroomheid die nauw gebonden blijft aan de voorschriften van de wet, daartegenover de vrijheid van het evangelie. De uitgebreide kennis die S. bezit van de joodse wereld is hier duidelijk voelbaar; wellicht is hij soms te negatief in zijn oordeel over de nieuwe secte, maar hij heeft zeer goed aangetoond hoe het christendom verrassend nieuw blijft.

I. de la Potterie

A. DE WILDE, *De Bijbel dat moeilijke boek, grote motieven in Oude en Nieuwe Testament, (Het Onaantastbare*, VII), Assen, van Gorcum & Co., 1956, 15 x 23, 104 blz., ingen. *f* 5,50, gebonden *f* 6,90.

In dit boek zijn een serie voordrachten afgedrukt, die de Schr. in 1955 voor de VPRO-microfoon heeft gehouden. Zij richten zich dan ook blijkbaar tot een zeer breed publiek; de Schr. moet voortdurend gedacht hebben aan die velen onder onze tijdgenoten, die ook al zijn ze voor het religieuze niet ontoegankelijk, toch geheel vreemd zijn komen te staan tegenover de Bijbel. De wijze waarop hij hen toespreekt is dikwijls zeer pakkend: er zouden links en rechts mooie bladzijden te citeren zijn. Alles bijeen moeten we evenwel zeggen, dat het boek toch meer een inleiding is op een bepaald type van vrijzinnig-Protestantse religiositeit dan dat het de H. Schrift zelf volledig aan het woord laat komen.

P. Ahsmann

HISTORISCHE THEOLOGIE

Aloys GRILLMEIER S.J., *Der Logos am Kreuz. zur theologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*, München, Max Hueber Verlag, 1956, 15 x 22, XII + 152 blz., DM 12.80.

Als redacteur van het grote herdenkingswerk voor Chalcedon en als schrijver van de belangrijkste bijdrage daarin, heeft Grillmeier zich een meester getoond op het gebied der geschiedenis van de christologie. Het onderhavig werkje sluit daarop aan, en geeft zelfs nieuw licht vanuit een onverwachte hoek. Zoals bekend stellen de oudste voorstellingen van Christus aan het Kruis (de Rabulas-Codex, maar ook nog de wandschildering van Sancta Maria Antiqua te Rome) de Heer voor met doorstoken zijde, maar met geopende ogen. Vandaar de vraag: wordt Christus hier uitgebeeld als nog levend, zoals de open ogen aanduiden, of als reeds gestorven, waarop de doorstoken zijde wijst? Dom Hesbert heeft de oplossing gezocht in een geïnterpoleerde evangelie-tekst, waar bij Mattheus de lanssteek vóór de dood wordt verhaald. Gezien het feit, dat deze tekst nooit veel gezag heeft kunnen verwerven, en dat anderzijds het Johannes-verhaal zo intens werd benut (schrijver had hier naar de geliefkoosde leer van de oudheid over de geboorte der Kerk uit de doorboorde zijde van de gestorven Christus kunnen wijzen), kan deze geïnterpoleerde tekst geen verklaring bieden van een wijdverbreid iconografisch motief. Professor Grondijs bracht de voorstelling in verband met zijn theorie over de opvatting der oudheid, als zou op het ogenblik van Jesus' sterven de godheid zich hebben teruggetrokken: het gestorven lichaam was dus louter mensen-lichaam; omdat men gewetensbezwaar had dit af te beelden, stelde men het voor als nog niet gestorven. Het lijkt vergezocht, en bovendien is deze duiding van Christus' dood in de oudheid nooit wijdverspreid geweest.

Grillmeier komt nu met een even eenvoudige als afdoende verklaring. De afbeelding stelt Christus voor als gestorven. De geopende ogen duiden aan, dat Hij ook in de dood de Zoon Gods was. Deze voorstellingswijze was dus een manier, om het geheim der tweenaturen-leer aanschouwelijk uit te drukken. Dat de open ogen inderdaad zo moeten worden

geduid, blijkt uit dat merkwaardige, in de oudheid zeer verspreide handboek van oudchristelijke symboliek, de Physiologus. Daar wordt van de leeuw verteld, dat hij met open ogen slaapt, en wordt dit toegepast op Christus, die ook in zijn dood naar zijn godheid wakend is. Zo werpt deze voorstelling licht op de populaire verspreiding van het dogma van Chalcedon, dat wij gewoonlijk alleen in de theologische litteratuur kunnen vinden.

Zoals gezegd, deze verklaring is eenvoudig en afdoend; een nauwer sluitende bewijsvoering is in zaken van iconografie nauwelijks te verwachten. Toch blijven mij twee bedenkingen. Ten eerste of het probleem niet een schijn-probleem is. Op de betrokken afbeeldingen staat namelijk niet enkel de soldaat met de lans, maar ook die met de spons met azijn. Willen de schilders dus wel een bepaald tijds-moment in de passie afbeelden? Het antwoord van Grillmeier op blz. 120 is wat te gemakkelijk. Maar vervolgens: ook al is de bedoeling in de geopende ogen de symboliek uit te drukken van de leeuw, die ook in zijn slaap waakt, dan volgt daaruit nog niet onmiddellijk dat daarmee de godheid van Christus wordt bedoeld. De fabel van de met open ogen slapende leeuw was wijder verbreid dan de Physiologus; Christus voor te stellen als de leeuw van Juda was een algemeen bekend thema. De open ogen zouden dus kunnen wijzen enkel op het feit dat Jesus die leeuw is, op het zegevierend karakter van zijn dood. Het symbool van de leeuw te betrekken op de eenheid van godheid en mensheid in Christus, is iets specifieks van de Physiologus. Om dus waar te maken, dat dit inderdaad door de schilders wordt bedoeld, zou nader moeten worden aangetoond, dat zij zich bepaald door de Physiologus lieten inspireren. — Ondanks deze leemten in de bewijsvoering heeft Grillmeier ons een werkje geschonken, dat nieuw licht werpt zowel op de christologie als op de oude iconografie, en dat een weg kan wijzen naar een intenser gebruik van de oude kunst ook in de dogmageschiedenis.

P. Smulders

J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise,* trad. par J. Laporte, II, Paris, Editions du Cerf, 1957, 14 x 22, 548 blz.

Wij hadden vroeger gelegenheid onze lezers te wijzen op de eigen aard en de bijzondere waarde van Quasten's *Patrology,* die te Utrecht bij het Spectrum is verschenen (Bijdr. 12, 1951, 186 v; 15, 1954, 205 v), maar ook op de voortreffelijke eigenschappen van de Franse vertaling van het eerste deel van het werk (Bijdr. 17, 1956, 440). Het is ons daarom een vreugde nu het verschijnen aan te kondigen van het tweede deel van deze vertaling. De uitvoering, dispositie van de stof, druk, bindwerk (belangrijke factoren bij een boek dat verdient een lijfboek te zijn van allen die belangstellen in de oudchristelijke litteratuur), zijn weer voortreffelijk. En zoals bij de vertaling van het eerste deel heeft de bewerker, of liever de schrijver zelf, zorg gedragen dat de bibliografie werd aangevuld met de nieuwste gegevens. Wat de bibliografie betreft mag ook de Franse uitgave van dit tweede deel gelden als een nieuwe uitgave van het handboek. Wij hopen dat het in deze Franse vorm zich nog meer gebruikers en vrienden zal verwerven over de gehele wereld, en zien met verlangen uit naar de twee volgende delen die het werk compleet moeten maken. Maar ook tot de Franse uitgever zou ik de wens willen richten: herhaal in ieder deel de lijst van gebruikte afkortingen.

P. Smulders

Athenagoras, *Embassy for the Christians, The Resurrection of the Dead,* translated and annotated by J. H. Crehan S.J. (*Ancient Christian Writers,* 23), Westminster (Ma)-London, Newman Press-Longmans, Green and Co, 1956, 14 x 22, 193 blz., 21/.

Onder de werken der oudchristelijke apologeten nemen de twee werkjes van Athenagoras een bijzondere plaats in, het eerste vanwege de waardige toon der apologie, die naar de inhoud de gewone wegen gaat, het tweede omdat het één der allereerste pogingen is een geloofswaarheid speculatief te benaderen, en het ter rechtvaardiging van de verrijzenis-leer een christelijke anthropologie ontwikkelt, die niet spoedig zal worden geëvenaard. De vertaler is door zijn vertrouwdheid met de oudchristelijke letterkunde alleszins bekwaam; in inleiding en noten strooit hij kwistig met de schatten uit een enorme eruditie. Maar als hij op blz. 21 v. betoogt, dat Athenagoras met de koinonia tussen Vader en Zoon niet de goddelijke natuur bedoelen kan, veronderstelt hij een precisie in het trinitaire denken die aan deze tweede eeuw beslist vreemd is.

P. Smulders

Tertullianus, *Adversus Hermogenem liber,* quem ad fidem codicum recensuit... J. H. Waszink (*Stromata patristica et mediaevalia,* V), Ultraiecti-Antverpiae, Spectrum, 1956, 15 x 22, 68 blz., *f* 3.75.

Tertullian, *The treatise against Hermogenes,* transl. and annot. by J. H. Waszink (*Ancient Christian Writers,* 24), Westminster (Ma)-London, Newman Press-Longmans, Green and Co, 1956, 15 x 22, 178 blz., 21/.

De handschriftelijke overlevering van dit werkje van Tertulliaan is tamelijk arm. Doch deze uitgave toont, hoe vruchtbaar een nauwkeurige vergelijking van handschriften en oude drukken in handen van een doorgewinterde Tertulliaan-kenner kan zijn. Vergeleken met de uitgave van Kroymann is de tekst zeer belangrijk verbeterd. Maar vooral het kritisch apparaat is nu volledig en betrouwbaar, wat bij Kroymann volstrekt niet het geval was. Wie in de toekomst dit werkje, dat van belang is voor de ontwikkeling der katholieke leer over de schepping, zal willen bestuderen, zal op deze uitgave moeten steunen. Wat de druk betreft één opmerking: eenzelfde cijfertype wordt gebruikt voor de nummering van hoofdstukken en paragrafen: een gevaarlijke bron van verwarring!

Tegelijk biedt Waszink ons een vertaling met uitvoerige inleiding en voetnoten, die uitgroeien tot een volledig commentaar. De reconstructie van de tekst wordt er verantwoord, Tertulliaans redeneringen samengevat, duistere passages verklaard. Dit alles maakt dit deel van de Amerikaanse serie van veel groter belang dan een doorsnee-vertaling: het is, evenals Waszinks vroeger werk over *De Anima* een volstrekt onmisbaar hulpmiddel bij de studie van Tertulliaan. Enige kleine opmerkingen. In c. 2, 2 wordt *quod fieret et quod faceret* weergegeven met „that which was made and which He was to make"; zou *quod* niet beide malen een nominatief zijn, en duiden op twee momenten in God: dat wat anders maakt en dat wat anders wordt? In c. 31, 5 houdt de vertaling geen rekening met de correctie van de tekst (*erunt* voor *erant*), die mij inderdaad overbodig lijkt. Een drukfout op blz. 43, 7 van de vertaling corrigeert zichzelf.

P. Smulders

TERTULLIANUS, *De oratione* et *De virginibus velandis* libelli, quos ad fidem codicum recensuit prolegomenis paucissimisque adnotationibus instruxit G. F. DIERCKS *(Stromata patristica et mediaevalia,* IV), Ultraiecti-Antverpiae, Spectrum, 1956, 15 x 22, 60 blz.

In 1947 publiceerde G. F. Diercks een kritische tekst met vertaling en commentaar van Tertulliaans *De Oratione*. Nu geeft hij dezelfde tekst met enkele kleine wijzigingen (waarvan die in c. 3, 1 belangrijk is) opnieuw uit. Maar hij voegt daaraan de uitgave van *De virginibus velandis* toe, dat immers ook met het liturgisch gebed samenhangt. De inleiding behandelt slechts de vraag der tekstoverlevering, de toelichtende noten zijn inderdaad *paucissimae,* maar helpen toch om de meest duistere passages te verstaan. Zoals in de andere deeltjes van de serie mist men een register; hier ontbreekt zelfs dat van schriftuurplaatsen.

P. Smulders

Henri CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, (Théologie* 34), Paris, Aubier, 14 x 23, 287 blz., 1200 Fr. frs.

Eén van de belangrijkste raak- en wrijfpunten van oudchristelijk en hellenistisch denken is het thema van het Beeld Gods. Maar terwijl aan vroegere en latere schrijvers een reeks uitstekende monografieën werd gewijd, ging men aan Origenes voorbij, die de dominerende figuur in deze ontmoeting is geweest. De eerste verrassing van deze studie is wel de plaats, die het thema van het Beeld Gods in Origenes' leer inneemt, niet enkel in zijn anthropologie, maar ook in zijn Triniteitsleer en Christologie.

Een inleidend hoofdstuk (p. 31-70) geeft in aansluiting aan de studies van anderen een overzicht van de voorgeschiedenis van het thema in Hellenisme, Jodendom en Christendom. De grote verrassing van het boek is het eerste hoofddeel (p. 71-142), dat handelt over Christus als Beeld Gods. Nergens in de oudheid is deze categorie met betrekking tot Christus zo rijk ontwikkeld. De behandeling ervan geschiedt in twee hoofdstukken van ongelijke lengte: het goddelijk Beeld-zijn van de Zoon (p. 75-128), en de menselijke ziel van Jesus als beeld van het Beeld (p. 129-142). In God is de Zoon het onzichtbare Beeld des Vaders, wiens voortkomst uit de Vader op verschillende wijzen wordt beschreven: als „gesproken" woord uit de gedachte, als glans van het licht, als wil uit het verstand; vooral deze laatste vergelijking komt vaak voor, er had op gewezen mogen worden, dat zij reeds traditioneel was (vgl. Tertulliaan, *De Oratione* 4). Merkwaardig is in de beschrijving van de Zoon als Beeld, dat Origenes het beeld dynamisch concipieert: het is niet enkel gelijkvormig-*zijn,* maar een actieve conformatie, doordat het Beeld zijn Voorbeeld schouwt en zich in liefde eigen maakt. Deze gedachte, die ook bij Plotinus te vinden is (p. 42), is aanleiding geworden voor het verwijt, dat Origenes slechts een morele eenheid van de Zoon met de Vader zou leren. Ten onrechte. Origenes neemt ook in de Triniteitsleer het beginsel nog ernstig, dat Gods zijn en Gods handelen identiek zijn: het zijn van de Zoon is dus zoonlijk handelen. Als Woord is Hij dus een goddelijk-bewust gesproken-worden door de Vader, een substantiële schouwing van de Vader (p. 85-87); en als geboren Wil is Hij het gehypostasieerde Ja-Vader (p. 90-94). Dergelijke beschouwingen zijn ook bij latere Vaders, o.a. bij Hilarius, te vinden; zij zouden een verrijking kunnen vormen voor het moderne

denken over de Triniteit, dat de Personen vaak merkwaardig onpersoonlijk voorstelt. Van de éne kant leert Origenes, dat de Zoon als het goddelijke Beeld tot de orde van God behoort, en zelfs insinueert hij dat de Zoon één van wezen met de Vader is, van de andere kant kan hij zich niet ontworstelen aan de platoonse visie, die in het Beeld een vermindering van het Voorbeeld ziet. Hoewel in zijn goddelijk beeld-zijn onzichtbaar, ligt toch reeds in het Beeld een zeker middelaarschap: door Hem kan de Vader zich openbaren, in Hem kan het schepsel de Vader kennen, en door de navolging van Hem de vergoddelijking vinden. Na een studie van de betreffende ideeën (p. 98-121) komt de auteur tot de conclusie, dat Origenes deze beide tendenzen van zijn gedachte niet tot een synthese heeft gebracht.

Zeer origineel is Origenes' leer over de menselijke ziel van Jesus als beeld van het Beeld. Enigszins geldt dit van ieder schepsel dat waarlijk „logikos" is — *logikos* betekent namelijk voor Origenes niet de redelijke natuur, maar de deelname aan de Logos door schouwing en liefde (p. 162 v, 168-171) — maar voor Jesus' ziel geldt het in een absolute volmaaktheid. Zij neemt vanaf het begin van haar bestaan het gehele Woord geheel in zichzelf op: de Logos doordringt haar zo volkomen, dat heel haar handelen God is (p. 135 vv). Ook hier dus de dynamische opvatting van het beeld-zijn, dat opnieuw aanleiding geworden is — en opnieuw ten onrechte — om aan Origenes een Nestorianisme vóór Nestorius te verwijten (p. 129-142). De zijnseenheid van Jesus' mensenziel met het Woord is geen naakt één-*zijn*, maar is een waarlijk menselijk, dus schouwend en minnend één-zijn.

Het tweede deel bespreekt de geschiedenis van de menselijke deelname aan het Beeld Gods. De vier hoofdstukken handelen achtereenvolgens over het Beeld Gods, dat in de eerste schepping werd gegeven (p. 147-183), over het verlies van dit beeld of liever de overwoekering ervan door de zonde en door het aardse en dierlijke beeld (p. 181-215), over het herstel van het beeld en de ontwikkeling van beeld tot gelijkenis (p. 217-245), en tenslotte over de bekroning dier gelijkenis door de verrijzenis en de eenwording met de verrezen Christus (p. 247-260). Hier ontmoeten wij geen ideeën, die niet uit vroegere of latere schrijvers bekend zijn, maar het is een verrassing dit alles in zulk een rijkdom bij de leraar van Alexandrië en Caesarea te vinden. Ook hier frappeert de dynamische conceptie van het beeld-zijn, dat wezenlijk schouwing en liefde tot het Voorbeeld omvat. En verder hoe het beeld-zijn van de genade steeds betrokken is op de Zoon als het goddelijk Beeld, en op Jesus' mensheid als het substantiële beeld van het Beeld. Daarbij vindt de auteur gelegenheid om de grote problemen van Origenes' anthropologie (preëxistentie der zielen, het aardse lichaam, verrijzenis en apokatastasis, genade en vrijheid) te bespreken.

Wij mogen de auteur van harte danken voor de moed en nauwgezetheid, waarmede hij het thema van het beeld Gods in het enorme oeuvre van Origenes heeft nagespoord. Door de rijkdom van zijn documentatie op ieder onderdeel, door de zorgvuldige analyse van de belangrijkste teksten, door de zorg waarmee hij telkens de geloofsbrieven van ieder fragment of iedere Latijnse vertaling geeft, heeft hij een uiterst betrouwbare studie geleverd over een dominerend thema van Origenes' denken. En zo een onmisbare bijdrage tot een dieper begrip van de geniale meester, zonder wiens invloed geen enkele der latere Vaders geheel kan worden verstaan. — Enkele kleine opmerkingen. Voor de leer, dat de mens door de zonde wordt verscheurd en alleen door God aan te hangen zijn eenheid hervindt — een leer die later het motto is van Augustinus (*Confessiones, De Civitate Dei!*) en diens leerlingen — had behalve naar Plotinus ook verwezen kunnen worden naar Melito van Sardes (fragm. XIII) en Clemens van Alexandrië (*Strom.* IV 25, 157). Wellicht had de analyse van het homoousie-begrip tot meer resultaat geleid, als de auteur de verschillende studies over het voor-niceense homoousios had benut. Terecht wordt herhaaldelijk gezegd, dat het menselijk beeld-zijn in de eerste schepping voor Origenes een bovennatuurlijke werkelijkheid is; maar daaruit volgt niet, zoals eraan wordt toegevoegd, dat Origenes natuur en bovennatuur niet onderscheidt. De auteur is hier teveel bevangen in de na-tridentijnse problematiek, die bovennatuur beschrijft door vergelijking met een zuivere natuur: wanneer hij het begrip bovennatuur meer had benaderd vanuit begrippen als ver-goddelijking en *adoptio*, zou hij naast *C. Celsum* V 23 (p. 163) ook *De Oratione* 1 (GCS II p. 297 v) hebben geciteerd, en deze teksten een organische plaats in Origenes' denken hebben gegeven. Hopelijk zal de auteur naar zijn belofte ons nog verdere studies over Origenes geven. Deze reeds verdient onze oprechte dank en hartelijke gelukwens.

P. Smulders

Gregor von Nazianz, *Macht des Mysteriums, sechs geistliche Reden an den Hochtagen der Kirche,* eingeleitet und übersetzt von Th. Michels O.S.B., Düsseldorf, Patmosverlag, 1956, 13 x 20, 126 blz., DM 6.80.

Met dit bandje openen de monniken van Maria Laach een serie van vertalingen en studies, die onder de titel *Alte Quellen neuer Kraft* zullen verschijnen (maar een nummer in de

serie wordt niet aangegeven). Het omvat de vertaling van de orationes 1, 38, 39, 41, 44, 45. De vertaling is betrouwbaar, misschien wat eigenzinnig; op blz. 67 evenwel is een deel van de tekst overgeslagen.

P. Smulders

PHILOXÈNE DE MABBOUG, *homélies,* Introduction, traduction et notes par Eugène LEMOINE, *(Sources chrétiennes,* 44), Paris, Editions Le Cerf, 1956, 13.5 x 20.5, 564 blz.

Dit is het eerste werk van oosterse patrologie dat ons door *„Sources chrétiennes"* wordt aangeboden. Het loonde zeker de moeite deze merkwaardige homelieën van de krachtigste misschien onder de Syrische schrijvers en welke ten gerieve der monniken het hele geestelijke leven behandelen van de bekering tot de volmaaktheid, ruimer bekend te maken. De vertaling verdient veel lof: trouw en leesbaar. De Inleiding echter, tegen de gewoonte van de collectie in, valt mager uit. Philoxenus wordt noch in zijn literaire, noch in zijn geestelijke omgeving gesitueerd. Van zijn monophysitisme wordt vermeld dat het vrij dicht bij Chalcedon stond, maar dit werpt geen licht op de homelieën waar het nergens opduikt. Men had graag vernomen welke overeenkomst er bestaat tussen Philoxenus' Homelieën over het geloof bv. en die van Aphraätes of Ephraëm, welke zijn verhouding was tot het messalianisme: moet men I. HAUSHERR geloven *(Orientalia Christiana Periodica* XXIII (1957), p. 182) „il a combattu le messalianisme. Mais il a écrit dans une ambiance favorable aux messaliens" wat hem dan sterk op Diadochos van Photike doet gelijken aan wie men trouwens herhaaldelijk herinnerd wordt bij het lezen van Philoxenus. Hausherr, *art. cit.* p. 184. behandelt nog de vraag naar zijn verhoudig, die geëvolueerd heeft, tot de Griekse theoreticus der beschouwing, Evagrios Pontikos, en wij zouden in deze Homelieën te doen hebben met een afwijzende Philoxenus, première manière. Het is jammer dat we over dat alles niets vernemen en we hier, benevens de verdienstelijke vertaling, niet enigszins een tegenhanger hebben gekregen van DES PLACES' zo interessante Inleiding op Diadochos.

R. Leys

ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus Homo - Warum Gott Mensch geworden.* Lat. u. Deutsch, besorgt und übersetzt von Fr. Sal. SCHMITT O.S.B., München, Kösel-Verlag, 1956, 16 x 23, XII + 155 blz.

Anselmus schreef met een roerende eenvoud. Doch zijn pretentieloze werkjes, en daaronder vooral dat over de verlossing, hebben een wereldhistorische betekenis gekregen. Daarom moeten wij uitgever en bewerker dankbaar zijn, dat zij dit klassieke werkje van katholieke theologie in een waardig gewaad en met tegenover de Latijnse tekst een Duitse vertaling, aan het publiek aanbieden. Niemand minder dan Dom Schmitt, de uitermate kundige uitgever van Anselmus' werken, heeft de vertaling verzorgd. Betere aanbeveling is onmogelijk. Doch men zou de inleiding wat minder laconiek wensen. Ook komt het mij voor dat Dom Schmitt zich te sterk door bewondering voor zijn heilige laat meeslepen, als hij schrijft, dat Anselmus' leer over de voldoening in haar wezenlijke trekken „als offizielle Lehre der katholischen Kirche bezeichnet werden kann." Er zijn in de katholieke verlossingsleer elementen, die door Anselmus niet worden genoemd (bv. de vergoddelijking), en ook op het terrein van de „verzoening" of „uitboeting" in de enge zin heeft de Kerk zich nooit gesteld achter de merkwaardig juridische beschouwingen, die de hoofdtrek van Anselmus' opvatting vormen.

P. Smulders

Mgr. A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* IV. Teil, *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen,* I. u. II. Band, Regensburg, Friedrich Pustet, 1955-1956, 18 x 24, 385 en 365 blz.

Z. ALSZEGHY S.J., *Nova Creatura, La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo, (Analecta Gregoriana,* vol. 81, Series Fac. Theol., sectio A, n. 14), Pontificia Università Gregoriana, Romae, 1956, 16 x 23.5, 284 blz.

Na de eerste wereldoorlog opende Mgr. A. M. Landgraf zijn wetenschappelijk onderzoek met een schijnbaar erg beperkte vraag: de sacramentele vergiffenis van de dagelijkse zonden. Het is typerend voor de doortastendheid van zijn werkmethode dat hij in 1923 kon uitkomen met het werk: *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin,* en in 1925, *Partes animae norma gravitatis peccati.* Eenmaal thuis in de archieven en bibliotheken van Europa zou hij veertig jaren lang met een ontstellende werkkracht deze zo weinig bekende periode van de Eerste Scholastiek in alle richtingen doorkruisen. Nu nog is deze jeugdperiode van onze Westerse theologie te weinig bekend. Zonder een inzicht in hare problemen is het nochtans niet mogelijk de problematiek en de systematische antwoorden van de grote Scholastieken uit de bloeitijd precies te achterhalen. Met de vruchten van deze arbeid zou Mgr. L. de voornaamste Europese tijdschriften voor theologie verrijken. Nu neemt S. afscheid van zijn lezers met een laatste uitgebreid werk in twee delen over de

zonde, waarmede tevens zijn *Dogmengeschichte* wordt afgesloten.

De zonde is een moeilijk probleem in de theologie. Ook deze gedachtenwereld uit de Vroege Middeleeuwen lijkt ons moeilijk te overzien voor wie niet, zoals J. Auer (in het tweede deel althans van zijn *Die Entwicklung der Gnadenlehre),* H. Bouillard en Z. Alszeghy, vanuit een hoger, reflex en kritisch theologisch standpunt de diverse tendenzen vermag te overschouwen. Mgr. L. werd gevormd in een tijd van scherp wantrouwen tegenover elke vorm van speculatieve theologie, met sterk nominalistische inspiratie. Deze theologische bijziendheid verarmt grotendeels de theologische expressie, wat ons vooral opviel in zijn werk van 1923, (de zonde is immers bij uitstek verbonden met het mysterie van onze persoon). In deze laatste delen, die uiteraard positief zijn, bemoeilijkt zij de kritische reflexie op het theologisch getuigenis. Het wordt zelfs erg lastig om zekere ontwikkelingslijnen te ontwarren uit de vele en diverse opvattingen. Dit vermindert niet onze achting en erkentelijkheid voor het reuzachtige ontginningswerk dat S. ondernomen heeft. Het eerste deel omvat uiterst belangrijke kwesties als de interpretatie van de zonde tegen de H. Geest (exegetisch vertrekpunt voor een diepere studie van het „mysterium iniquitatis), de zeer boeiende vraag naar het „peccatum habituale" (hier missen wij bij S. elk zintuig voor het personalistische, dat nochtans in enkele geciteerde teksten doorschemert), de oudtestamentische getuigenissen over de zondige solidariteit van de kinderen, de „reviviscentia peccatorum" en het probleem van de „timor poenae" (waarvan in de Middeleeuwen stilaan ook de positieve waarde werd beklemtoond). In het tweede deel komen dan enkele vragen rond de dagelijkse zonde (of zij een doodzonde worden kan, hoe zij vergeven wordt en hoe zij wordt uitgeboet in de hel). Hierbij volgen dan twee interessante hoofdstukken over de zonde en het lidmaatschap van het Lichaam van Christus, en de kwestie over de vermindering van de hellestraffen. In het slotwoord volgen nog enkele citaten over de waarde van de voorbede voor de afgestorvenen (met de zo typisch moderne moeilijkheid of de rijken meer krijgen dan de armen). Als besluit willen wij dit nog aanvoeren, wat tevens onze hogervermelde kritiek verzacht: S. wijst met aandrang op de invloed van de „auctoritates" op de ontplooiing van deze theologie. Deze bepalen zozeer de hele argumentatie, dat zij soms, als bij de „reviviscentia peccatorum" de gezonde ontwikkeling van het theologisch inzicht hinderen. Als theologische methode is het kenschetsend voor die tijd, en bewijst hoezeer deze theologie uit de Schrift en de Vaders is gegroeid.

In zijn afscheidswoord drukt Mgr. L. de hoop uit dat jongere krachten zijn werk zouden overnemen en uitbreiden. Bij deze „jongeren" mag voorzeker Prof. Z. ALSZEGHY gerekend worden, deken aan de theologische faculteit van de Gregoriana. Hij wil de opvatting van de genade achterhalen uit de commentaren op de Paulijnse brieven, en dit van de VIIIste tot de XIIde eeuw. Een grotere zin voor historisch en theologisch reliëf openbaart zich reeds, waar S. tevens belooft rekening te houden met het vertrekpunt, de Patristiek, en het aankomstpunt, de theologie van Trente (Seripando, Estius en Cornelius a Lapide). Een voor een neemt hij de voornaamste thema's uit Paulus: het woord „gratia" in de Vulgaattekst, de „nova creatura", de „deificatio", het Mystieke Lichaam, en de vraag naar de noodzakelijkheid van de genade (terloops gezegd: in dit hoofdstuk hadden wij graag, zo mogelijk althans, meer vernomen over de stelling van H. Lange en H. Bouillard, dat de decreten van het Arausicanum in de Middeleeuwen zijn zoek geraakt. Uit dit hoofdstuk en andere lezingen lijkt ons dit niet meer zo evident). Elk thema wordt doorgenomen, waarbij rekening wordt gehouden met de wederzijdse betrekkingen der scholen en theologische centra, waarvan trouwens in het begin een goed overzicht wordt gegeven. Het resultaat van dit onderzoek bevestigt meerdere recente verklaringen: het theologisch standpunt groeit normaal van een psychologische, ethische en dynamische stellingname tot een statisch-entitatieve (ontische zoals men nu zegt) vraagstelling. De waarheden blijven dezelfde, maar worden vanuit een ander standpunt belicht. S. drukt er op dat niet de Schrift, maar de verspreiding van het Aristotelisme hiervan de oorzaak was. S. vindt deze ontwikkeling terug bij elk thema, uitgenomen bij dat van het Mystieke Lichaam, waar de psychologische interpretatie stand houdt.

In een besluitend hoofdstuk wijst S. op de kritische waarde van deze bevindingen, en terecht. Historisch gesproken is het onmogelijk een auteur, maar ook een Concilietekst zuiver te begrijpen, zo deze niet in zijn geestelijke contekst wordt terug geplaatst. Omnis scriptura debet legi eo spiritu quo scripta est! Dat men een Concilie „zuiver mathematisch" zou kunnen ontleden, zoals sommigen beweren, is ten slotte rationalisme. Maar de betekenis van deze ervaring is nog fundamenteler voor de theologie. Het wijst op het bestaan en dus op het goed recht van verscheidene denkwijzen binnen de éne theologische kerkleer. S. zegt terecht: „Le due concezioni sono infatti *due aspetti complementari* della medesima verità considerata da punti di vista differenti" (260). In een te weinig bekend artikel van ZKTh

70 (1948) 341-368, had J. Auer reeds gewezen op *drie* historische denkvormen in de westerse theologie: de psychologische, de ontische en de dynamisch-metaphysieke, of personalistische. Wij denken dat een dergelijke studie als die van S., maar nu van de Nederlandse en Rijnlandse mystici, en hun dialektische en dynamische visie op de genade, niet alleen het historisch panorama nog wijder zou openvouwen, maar tevens ook het kritische inzicht in de verschillende theologische methodes nog ten zeerste zou verdiepen. Tegenwoordig vindt men steeds meer deze denkvorm terug in de Schrift; zij spreekt onze tijdgenoten onmiddellijk aan, en heeft de Kerk nooit verlaten, al werd ze soms verbannen in de zg. geestelijke literatuur!

P. Fransen

A. Fuerst O.S.B., *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God in Selected Writings between 1220-1270, (The Cath. Univ. of America, Studies in Sacred Theology* 2, 62), Washington, The Cath. Univ. of Am. Press, 1951, 15 x 22.5. X + 260 blz., 2.75 Dollar.

Deze dissertatie bevat een onderzoek naar de ratio formalis van Gods alomtegenwoordigheid, zoals die door enige der voornaamste scholastieke schrijvers geleerd wordt. Waar S. Thomas de alomtegenwoordigheid Gods exclusief baseert op Gods werking als causa efficiens van al het geschapene (in de traditie dus van Augustinus en Johannes Damascenus), daar funderen Alexander van Hales, Albertus Magnus, Odo Rigald en Bonaventura haar tevens in Gods oneindige perfectie (meer in de lijn van Anselmus). — In appendices wordt een eerste transscriptie gegeven van enige tot nog toe onuitgegeven handschriften van werken van Alexander van Hales: *Commentarius super sententias*, Liber I, Dist. 37 en *Quaestiones antequam Esset Frater*, q. 32-33.

S. Trooster

J. H. Walgrave O.P., *Newman, Le développement du dogme. (Cahiers de l'actualité religieuse)*, Tournai-Paris, Casterman, 1956, 14.5 x 21, 400 blz., ing. 150 B. frs.

Dit werk verscheen oorspronkelijk in het Nederlands in 1944. Op grond van een degelijk doorgevoerde studie van de volledige Newman en van het beste dat over hem werd gepubliceerd, biedt het een synthese van diens opvatting aangaande de ontwikkeling van de christelijke leer eerst chronologisch, vervolgens psychologisch, ten slotte apologetisch. De Franse bewerking wijkt van de Nederlandse editie enkel hierdoor af dat Newman i.p.v. in het Engels hier in het Frans wordt geciteerd (wat gezien het Frans-lezend publiek wellicht noodzakelijk was), dat in een aanhangsel van 50 blz. de laatst verschenen Newman-litteratuur critisch wordt besproken en dat voor enkele punten S. ofwel zijn interpretatie scherper heeft uiteengezet (b.v. aangaande het z.g. psychologisme van N. en aangaande een mogelijk „biologische" misinterpretatie van N's totaliteitsbegrip) ofwel zijn conclusies meer heeft genuanceerd (b.v. het „peut-être" van 327 en 328), zonder nochtans essentieel iets aan zijn vroegere stellingen te veranderen tenzij dan op één punt, waarop we zo dadelijk terugkomen.

Uitstekend heeft S. in het licht gesteld dat N. tot op het eind van zijn leven trouw gebleven is aan de theorie zoals hij deze reeds in de bekende 15e Sermon had uiteengezet; misschien had hij wat meer kunnen benadrukken dat de anglicaanse N. van de *Sermons* moet aangevuld worden door de N. op de vooravond van zijn bekering in het *Essay* en deze weer op zijn beurt door de katholieke N. van de *Perrone-Papers*, de *Grammar of Assent* en door de N. van na het Vaticaans Concilie in de *Letter tot the Duke of Norfolk*. Zeer goed geeft W. ook aan hoe N. afdoend bewezen heeft dat een ontwikkeling van de christelijke leer een hoofdzakelijkheid was, geen verwording betekent van de oorspronkelijke idee maar integendeel een bewijs voor haar waarheid en levenskracht, maar dat anderzijds de zeven kenmerken van een homogene ontwikkeling door N. voorgesteld ons niet meer kunnen schenken dan een waarschijnlijkheidsargument en dat de laatste waarborg dat de ontwikkeling homogeen verliep door N. gelegd wordt in de bijstand van de H. Geest, welke zijn uiteindelijke voltooiing vindt in het charisma van de onfeilbaarheid van het kerkelijk leergezag. W. wijst op de blijvende waarde van N's bijdrage tot oplossing van het probleem en hij zou ongetwijfeld met Cameron, wiens werkje wij elders bespraken, instemmen om te zeggen dat door het verschijnen van het *Essay* de gehele probleemstelling grondig werd veranderd.

Het onderscheid, door W. exhaustief ontwikkeld, dat N. invoerde tussen onze spontane kennis en de wetenschappelijke analyse ervan, tussen onze impliciete en expliciete redenering, heeft inderdaad definitief de bakens verzet. Ook kunnen wij W. gelijk geven waar hij anderzijds wijst op een tekortkoming van N. doordat deze zijn psychologie niet voldoende metaphysisch onderstutte (de synthese van deze psychologie door W., waar N. zelf ze nooit systematisch uitwerkte, is o.i. juist het waardevolste deel van voorliggend werk), en doordat hij niet voldoende aandacht besteedde aan het historische element in zijn gods-

dienstig-historische argumentatie. Dit laatste moet o.i. wel hierdoor verklaard worden dat het er N. tenslotte steeds meer om te doen is geweest de rechtmatigheid van een ontwikkeling te bewijzen (waarin hij volledig geslaagd is) dan de ook in de ontwikkeling voortbestaande onveranderlijkheid van het dogma, als dogma d.i. als obiect van goddelijk geloof, aan te tonen.

Hier raken we het punt, hierboven aangekondigd, waarin we van W. menen te moeten afwijken. In zijn Nederlandse editie had W. er, althans terloops, op gewezen, dat het belangrijk onderscheid tussen theologische en dogmatische ontwikkeling bij N. niet volledig tot zijn recht komt (p. 296). Deze opmerking ontbreekt in de Franse bewerking. Hoewel S. tegenover Guitton volhoudt dat N's visie op de dogma-ontwikkeling grondig verschilt van die van een Marin-Sola (324 vlg.) omdat het bij N. gaat over een impliciete redenering, die ook na afloop der ontwikkeling niet noodzakelijk in een expliciete redenering behoeft te kunnen gerechtvaardigd worden, toch laat hij anderzijds blijken dat volgens hem N. zou aanvaard hebben dat een later gedefinieerd dogma enkel „virtueel" en niet „formeel" in de oorspronkelijke revelatie zou kunnen vervat liggen. In dit verband spreekt hij zelfs van „theologische conclusies" (209), en de wijze waarop hij de „identité intacte" beschrijft van het oorspronkelijke depositum apostolicum t.o.v. de pas later gedefinieerde dogma's (329) bevestigt deze indruk. Wij menen integendeel, zonder daarom ook maar in het minst voorstander te zijn van de theorie van Suarez (de interpretatie die Marin-Sola van Suarez geeft moge dan al of niet juist zijn), dat voor N. alle ooit te definiëren dogmata van de aanvang af formeel en niet enkel virtueel in dit depositum moeten gegeven zijn, of althans er formeel door moeten worden betuigd (cfr. Dhanis in Gregorianum, 1953). Dit lijkt ons vast te staan uit de wijze waarop N. zijn „illative sense" opvat. Hierdoor wordt echter niet uitgesloten (en zo kunnen wij dan weer met W. instemmen) dat volgens N. voor de ontwikkeling van een dogma én de rede én het kerkelijk leergezag én voornamelijk de H. Geest een onvervangbare rol te spelen hebben, en dat de laatste menselijke waarborg voor de homogeneïteit van de ontwikkeling het kerkelijk leergezag is. Alleen zeggen wij dat het ingrijpen van dit leergezag niet bij machte is iets tot obiect van goddelijk geloof te „maken"; het kan ons dit enkel doen inzien en ons waarborgen dat het zo reeds was van de aanvang af.

Maar ook dit weer moeten wij W. toegeven: „Il est évident qu'en l'occurence la pensée de Newman est très complexe et nuancée" (210). De reden waarom o.i. N. niet klaarder is hebben wij hogerop althans gedeeltelijk aangegeven. N. is een lichtbaken, geen eindpunt op de moeizame weg naar de oplossing van het probleem der dogma-ontwikkeling. De studie van W. heeft ons ongetwijfeld op deze weg een heel stuk nader bij het doel gebracht.

J. Van Torre

J. M. Cameron, *John Henry Newman, (Writers and Their Work, n° 72)*, London, Longmans, Green & Co, 1956, 14 x 21,5, 44 blz., ing. 2'.

Uitstekend voor een eerste kennismaking met Newman en zijn geest. Zijn bijzonderste werken worden in hun historische contekst geplaatst, de voornaamste ideeën ervan samen met N's persoonlijkheid aan de hand van enkele goed gekozen citaten toegelicht. Speciale interesse voor N. als woordkunstenaar in proza en als niet onverdienstelijk dichter. Het *Essay on Development* betekent een historische mijlpaal van blijvende invloed voor katholieke en niet-katholieke theologie.

J. Van Torre

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Theologisch Woordenboek, Aflevering 8, onder de hoofdredactie van Dr. H. Brink O.P., Roermond-Maaseik, 1957, 17.5 x 25, kol. 2873 tot en met 3350, 175 B. frs. per aflevering.

Met deze aflevering is het IIde deel van dit T.W. klaar. Wat een werk dit veronderstelt in administratie, voorstudie, redactie en druk zal iedereen begrijpen, vooral omdat dit Nederlands T.W. uiteraard een heel eigen onderneming moest worden. Wij bezitten noch de kapitalen, noch het afzetgebied, noch de werkkrachten om een LThK of een DThC te willen evenaren, of het oudere CathEnc. De redactie wilde evenmin vulgariseren zoals in de enkele encyclopedieën die zo pas in omloop werden gebracht. Dat soms een zekere weifeling te onderkennen valt, is niet te loochenen. Sommige artikelen zijn werkelijk te kort, en zonder enige bibliografie; andere bouwen al te zeer op bekende verzamelwerken in andere talen. Het wil ons echter voorkomen, dat met de ervaring ook de uitwerking meer zelfzeker is. Uitstekend lijkt ons de opvatting, waarbij de bibliografie van vorige werken wordt aangevuld en op peil gebracht.

Wij zouden de aandacht willen vestigen op het artikel „Maria", dat in dit genre werkelijk gelukt mag heten. Men vindt een positief en een speculatief deel, een zorgvuldig gekozen

bibliografie, en een theologische uitwerking, waar men werkelijk iets aan heeft. Het artikel over het Misoffer, dat degelijk is uitgewerkt, had er wellicht bij gewonnen, zo het op hetzelfde stramien ware uitgewerkt. Onder het trefwoord „masturbatie" komen psychologische en ethische bemerkingen, die met de grootste vrucht zullen worden geraadpleegd. Persoonlijk trof ons ook het artikel over het „merkteken", dat in zijn bondigheid inzichten verschaft, die men niet altijd elders zal vinden. De trefwoorden „Messias" en „Mensenzoon" werden zo geschreven, dat zij nuttig aansluiten bij het B.W. Mogen wij er nog op aandringen bij de redactie, dat zij in de mate van het mogelijke hare medewerkers zou aanzetten om het bestaan van Vlaams België niet over het hoofd te zien. Ook in de Vlaamse streken ontwikkelen de Mariacongregaties een eigen activiteit, bezitten centrale bureaux en eigen publicaties.

P. Fransen

POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik*, Neubearbeitung von J. GUMMERSBACH S.J., II. Paderborn, Schöningh, [10]1956, 16 x 24, VIII + 854 blz., kart. DM 42.—, geb. DM 48.—.

Onder de theologische handboeken, waaraan het Duitse taalgebied sinds lang zo opvallend rijk was, nam het werk van Pohle een eervolle plaats in. Dat het nu, ondanks het verschijnen van geheel nieuwe werken, in een tiende druk wordt uitgegeven, toont dat het van belang blijft. Dit tweede deel omvat de Christologie en de leer van de verlossing, de Mariologie en de genadeleer. Vanzelfsprekend eisten juist deze gebieden van de uitgever, Pater Gummersbach, een ingrijpende hernieuwing. Meerdere stukken zijn nieuw toegevoegd (o.a. over Christus als Hoofd en het lidmaatschap van zijn Lichaam, over de voorbestemming en het koningschap van Maria, over de harmonie tussen genade en vrijheid en de voorbereiding op de rechtvaardiging), andere kwesties zijn grondig herzien, de bibliografische overzichten zijn aangevuld. Het werk munt uit door de klaarheid waarmee de problemen in kort bestek worden samengevat en door de grondigheid waarmee de verschillende opvattingen aan discussie worden onderworpen. Evenmin als Pohle is zijn bewerker bevreesd om in omstreden vraagstukken beslist een standpunt te kiezen. Studenten en docenten zullen het werk met vrucht gebruiken om een inzicht te krijgen in de klassieke disputen en opvattingen, en worden door de bibliografieën (die ondanks de opname van buitenlandse literatuur toch nog sterk Duits georiënteerd blijven) tot verdere studie aangespoord.

Toch wordt deze nieuwe druk terecht geen nieuwe bewerking genoemd: de gehele opbouw en wijze van behandelen blijft die van het oude handboek. Eén voorbeeld: de genadeleer valt uiteen in twee hoofdstukken, „Wirkgnade" en heiligmakende genade, de ongeschapen genade wordt behandeld onder de „gevolgen" der heiligmakende genade, „nicht mehr *Formalwirkungen*, sondern *neue Zugaben*" (p. 748). Over de innerlijke eenheid van actuele en heiligmakende, van geschapen en ongeschapen genade (zou er bv. niet ook een ongeschapen actuele genade zijn: *motio Spiritus sancti?*) wordt niet gerept. Het levende lidmaatschap van het Mystieke Lichaam is een „Nebenwirkung" der genade (p. 735), waaruit voldoende blijkt dat ook de uiteenzetting over Christus als Hoofd niet tot de kern der zaak doordringt (p. 164 vv). Zoals gezegd, student en docent zullen het werk met vrucht gebruiken, mits zij beseffen, dat de wijze van probleemstelling en behandeling enige decenniën, soms zelfs enige eeuwen oud is.

P. Smulders

Dr. Karl RAHNER S.J., *Schriften zur Theologie*, III. Band, *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1956, 14 x 22, 472 blz.

Men zou soms de ondeugende vraag willen stellen, hoe het komt dat in onze landen de leken steeds meer verlangend uitzien naar een dieper religieus onderwijs, terwijl normale studenten in de theologie niet altijd dezelfde „dorst" ervaren. Zoals elk concreet antwoord, zal dit eveneens nogal complex zijn. Het normale smaakt nooit zo sappig, als het buitengewone. De schuld zal verder als altijd liggen aan beide kanten van de groene tafel. Heeft men soms niet al te gemakkelijk de nadruk gelegd op het „wetenschappelijke" aspect van de theologie, en vergeten dat het tenslotte, hoe degelijk en wetenschappelijk het onderwijs ook wezen moet, nooit gaat over „neutrale" waarheden, maar over geloofswaarheden en -feiten, en dus over ons Heil? Men kan nu K. Rahner bewonderen om zijn werkkracht, zijn speculatieve scherpte van geest, zijn uitgebreide kennis van de Vaders en van de Scholastiek, in hem een der meest hoogstaande geesten zien van onze tijd: zo wij hem, ook persoonlijk, dankbaar zijn dan is het vooral om deze centrale bekommernis van zijn leven: „ein Dogma ist nicht nur wahr, sondern ist auch *uns* gesagt. Uns aber ist es nicht nur gesagt, weil es wahr ist, sondern weil diese Wahrheit zu unserem Heil is" (155). Het is dan ook typisch voor de werkwijze van deze belangrijke theoloog, dat zijn meeste artikels verspreid liggen in culturele en geestelijke tijdschriften, en dikwijls eerst gegeven werden als preken, meditaties en conferenties. Ook een theoloog moet getuigen, zij het wellicht soms op een za-

kelijk nuchtere toon. Hij moet bidden om de gave van de profetie, al wordt hem weinig gelegenheid gegeven tot vervoering.

Dit treft ons nog het meest in dit derde deel van de *Schriften*, waarin alle artikels betrekking hebben op vragen van het geestelijke en religieuze leven en soms gelegenheidspreken of -voordrachten waren. De methode van S. is altijd dezelfde. Eerst krijgen wij, dikwijls met veel humor, een overzicht over de gewone opvattingen van priesters, leken, of zelfs handboekentheologen, wat wel een eigen soort mag heten. Na dit initiale beeld komen de vragen. S. heeft iets van een christelijke Socrates. Wat is nu werkelijk „echt" in deze gewone opvattingen. Om de authenticiteit te beoordelen van een bepaald inzicht, beschikt S. over een dubbele gave. De eerste is meer filosofisch van natuur, en volledig actueel: wat is de persoonswaarde van deze stelling? De tweede kenmerkt, zoals wij zeiden, de echte theoloog: wat leert mij de „sensus fidei"? Is dit christelijk, religieus? Heeft dit betrekking op mijn heil?

Daarom lijkt ons ook dit deel zo verrijkend, voor wie zich de moeite wil geven om samen met de auteur na te denken over zijn geloof. Rahner is niet gemakkelijk. Zijn gedachte is uiterst genuanceerd, en dit verzwaart zijn proza. Maar het lijkt ons een illusie van onze tijd „zonder moeite", zoals het dan heet, te willen nadenken over complexe en diepe problemen. In een tijd, waarin voor alles „Help your self"-handboeken bestaan, mogen wij niet vergeten dat elke hulp bij het denken, ons eigen denken nooit uitschakelt. Daarom zal S. terecht zo dikwijls wijzen op de nood aan innerlijke stilte, rust en gebed. De behandelde vragen liggen uiteraard ver uit elkaar, al worden ze ondergebracht onder enkele titels: Fundamentele vragen, Sacramenten, het leven van elke dag, de standen, de devotie tot het H. Hart, en het leven in deze wereld. Wij wijzen op zeer rijke behandelingen van de boetvaardigheid, in vele artikels verscheidene problemen rond de genade (verdienste, groei in genade en vooral de „goede mening"), zeer goede zaken over de biecht, het gebed en de lekenspiritualiteit. Intussen blijven steeds nieuwe artikels verschijnen. Zo hopen wij dat deze reeks voortgezet wordt.

P. Fransen

H. Peichl O.S.B., *Maria im Lichte der Glaubenswissenschaft (Studien der Wiener katholischen Akademie,* I), Wien-München, Herold, 1956, 17 x 24, 201 blz.

Nadat door de encycliek *Fulgens Corona* het mariale jaar 1954 geproclameerd was, wilden de Weense katholieke academici door een wetenschappelijke bijdrage medewerken tot verwerkelijking der intenties van de paus. Zij hielden een druk bezochte en zeer geslaagde „theologisch-philosophische Studienwoche" over kwesties uit de Mariologie en samenhangende terreinen van de christelijke anthropologie. Het resultaat van hun arbeid ligt hier voor ons. Meerdere namen van medewerkers (K. Rahner, C. Feckes, A. Mitterer) zijn ook in ons land bekend en garanderen een degelijke inhoud. Uit de rijke stof willen wij speciaal wijzen op het mooie artikel van abt Peichl over Maria als dienares des Heren en Moeder Gods en op de studie van K. Rahner over de plaats van Maria's onbevlekte ontvangenis in de gehele heilsorde. De onbevlekte ontvangenis, d.w.z. de afwezigheid in Maria van elke tijdelijke afstand tussen het begin van haar bestaan en het begin van haar begenadigd zijn is uitdrukking van haar uitzonderlijke praedestinatie tesamen met die van Christus.

C. Sträter

J. Alfaro S.J., *La Formula definitoria de la Inmaculada Concepcion, Virgo Immaculata, actus congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati,* II), Romae, Academia Mariana Internationalis, 1956, 17 x 24, 74 blz.

Op het Romeins Maria-Congres van 1954, waar in de gehouden disputen van meerdere zijden gewezen werd op de noodzakelijkheid van een grondige studie van de pauselijke definitie der onbevlekte ontvangenis, werd ook reeds aan dit verlangen voldaan door P. Alfaro. Uit een uitvoerige behandeling van het decreet en zijn gehele voorgeschiedenis komt hij tot de conclusie, dat de door Pius IX gedefinieerde onbevlekte ontvangenis omvat: afwezigheid van erfzonde en positieve heiligheid van Maria van het eerste begin van haar persoon af; een vrijwaring voor de erfzonde, welke Christus als een uitzonderlijke genade voor haar verdiend heeft. — Het is niet zeker, dat de onbevlekte ontvangenis is gedefinieerd als verlossing van Maria; de paus stelt Maria's verlost-zijn echter wel voor als noodzakelijk verbonden met de dogmatische waarheid van haar gevrijwaard zijn voor de erfzonde. Over de afwezigheid der begeerlijkheid en de kwestie van het „debitum" zegt de dogmatische definitie niets.

C. Sträter

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

Ph. Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard étudié dans ses*

oeuvres et dans ses sources, (Anal. Med. Namurc., 9), Namur etc., Ed. Godenne, 1957, 16.5 x 25.5, 120 blz.

In het eerste deel (blz. 11-47) geeft de schr. een overzicht van S. Bernardus' leer over het geweten, zoals die gevonden wordt in enkele van zijn werkjes, in een aantal brieven en vooral in zijn preken. Sprekend tot zijn monniken belicht Bernardus wat de schr. noemt het mystieke aspect van het geweten: getuigenis afleggend van het kindschap Gods; terwijl hij ten overstaan van leken meer het morele aspect naar voren brengt: het geweten oordelend over het verleden en richting gevend voor de toekomst. Een afgerond scholastiek tractaat zal men bij Bernardus tevergeefs zoeken; wel vindt men op verschillende plaatsen van zijn geschriften treffende uitspraken, daarnaast ook enkele onopgeloste problemen. In het tweede deel (blz. 49-117) onderzoekt de schr. de doctrinaire achtergrond van S. Bernardus' leer, waarbij achtereenvolgens ter sprake komen S. Paulus en Origenes, de Kerkvaders, en enkele theologen uit de 12e eeuw. Het is een zorgvuldige en deskundige studie, die voor historisch-geïnteresseerde moralisten belangwekkend is.

A. v. K.

Paul ANCIAUX, *Le sacrement de la Pénitence, (Questions de Morale)*, Leuven, Nauwelaerts, 1957, 15.5 x 20.5, 168 blz.

Het sacrament van de biecht blijft de theologen aantrekken. De uitgebreide historische achtergrond, de vele raakpunten met de andere tractaten, de boeiende psychologische en religieuze toepassingen en vergelijkingspunten blijken op zich zelf reeds belangwekkend genoeg. Dit tractaat is er tevens een van uitzonderlijke pastorale betekenis, die de priester niet onverschillig kan laten. Kan. Mag. P. Anciaux, zo juist President benoemd van het Groot Seminarie van Mechelen, heeft reeds naam gemaakt met een belangrijke historische studie op dit gebied. Zijne vele theologische conferenties in het land hebben hem in staat gesteld de practische en actuele aspecten steeds beter uit te werken. Uit dit alles is als een rijpe synthese dit kleine boekje gegroeid: geschiedenis van het sacrament, zin en structuur, inwendige en uitwendige boetvaardigheid, eigen werkdadigheid van het sacrament, met als slot een kort Appendix over de Aflaten. Terecht gaf S. een grote plaats aan de studie van de algemene christelijke boetvaardigheid, haar ecclesiaal aspect, en drukte erop hoe deze boete wordt opgenomen in de Kerk en verenigd met de boetende Christus. Op discrete wijze komt heel de vernieuwing van de huidige sacramentologie tot haar recht, niet in het minst in de behandeling der aflaten. Wij wensen het werk een grote verspreiding. Een Nederlandse bewerking volgt eerstdaags bij Lannoo.

P. Fransen

Dr. Hubertus VAN GROESSEN O.F.M. Cap., *Het Kerkelijk Recht voor Religieuzen*. Met aantekeningen over het Particulier Recht der Nederlandse en Belgische Bisdommen, derde herziene druk, *(Romen's Compendia)*, Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1956, 11 x 17, XIV + 382 blz., geb. 160 B.frs.

Dit Compendium blijft voor vele kloosterlingen en vooral voor de kloosterzusters het enig goed bijgehouden werk over hun eigen Recht. Deze uitgave houdt rekening met de verschillende belangrijke documenten van de H. Stoel. In een aanhangsel wordt o.i. al te bondig gesproken over de Seculiere Instituten. Geen enkel hfst. handelt over de tweede Staat van volmaaktheid. Het werk zou heel wat meer waarde hebben, indien ook de doctrine waarop de juridische instellingen steunen beter werd aangegeven en in een kort historisch overzicht de ontwikkeling van de wetgeving werd beschreven.

J. Beyer

LITURGIE

O. F. TER REEGEN S.S.S., *De sacramentsprocessie, Onderzoek naar de bronnen van het processie-ceremonieel in het caeremoniale episcoporum*, Brussel-Nijmegen, SSma Eucharistia, 1956, 15.5 x 23, VI + 66 blz.

Schr. laat in dit boek zien, hoe het processieritueel, zoals het in het bisschoppelijk ceremonieboek wordt beschreven, ontstaan is. Hij schetst allereerst het ontstaan van de Sacramentsprocessie; zoals andere feesten kreeg ook dit bij het volk zo geliefd feest zijn eigen processie. Het tweede hoofdstuk beschrijft uitvoerig de laat-middeleeuwse Sacramentsprocessie: in deze periode (14e tot 16e eeuw) kan van een uniforme ritus niet worden gesproken. Aan het Pauselijk Hof ontstaat, in tegenstelling tot de gebruiken elders, een sober ritueel, dat tot in de kleinste détails werd vastgelegd in de diaria der ceremoniemeesters. Zo kan Schr. in een laatste hoofdstuk een vergelijking maken tussen de tekst van het Caeremoniale episcoporum en de Pauselijke ritus, zoals deze uit de verschillende documenten kan worden gereconstrueerd, zodat de conclusie voor de hand ligt: het caere-

moniale episcoporum is, wat de Sacramentsprocessie aangaat, niets anders als een aanpassing van de gebruiken, die ongeveer 1600 aan het Pauselijk Hof in zwang waren. Schr. heeft zijn werk met zorg verricht; het feit dat hij meerdere nog niet gepubliceerde handschriften heeft geraadpleegd, geeft er nog meer waarde aan. De stijl alsmede wijze van citeren zijn hier en daar slordig. Op blz. 27 heet het, dat het Rituale Romanum niet van het Rituale Romanum kan afhangen; bedoeld is: het Rituale Romanum kan, wat de Sacramentsprocessie aangaat, niet afhangen van het Rituale van Kardinaal Santori (wiens werk eveneens de titel draagt: *Rituale Sacramentorum Romanum)*.

J. Mulders

Dagmissaal, met de volledige Latijnse tekst en Nederlandse vertaling van het Romeins missaal, bevattende tevens de voornaamste gebeden voor de sacramenten in het dagelijks leven, het Vesperale, Kyriale en andere gezangen, vertaald en bewerkt door Wilfr. DEKKERS O. Praem., verlucht met tekeningen van Kallist FIMMERS O. Praem., reguliere kanunnikken van de Abdij van Tongerlo, 2e uitgave in overeenstemming met alle nieuwe liturgische voorschriften, Brugge, Desclée De Brouwer, 1956, XXXII + 1838 blz., in diverse uitgaven variërend tussen *f* 16,50 en *f* 40,—.

Ontving de eerste uitgave van dit dagmissaal (1954) bijna overal een gunstige bespreking, deze tweede uitgave, welke geheel en al in overeenstemming gebracht is met alle nieuwere liturgische voorschriften, verdient die lof met nog meer reden. Uit het beginsel dat een missaal gericht moet zijn naar het leven, volgt de hoofdindeling: 1. de Mis als centraal punt van het verlossingsmysterie; 2. de heiliging van het dagelijks leven door de Sacramenten; 3. de voltooiing van het leven in de opgang naar de eeuwigheid: de liturgie van de overledenen; 4. het Vesperale als het officieel gebed van de H. Kerk. Ook de eigen feesten van de Belgische en Nederlandse Bisdommen zijn in het geheel verwerkt. Het is tot nu toe het enige missaal dat alle wijzigingen van de laatste twee jaren bevat; niet alleen alle nieuwe missen, zoals de mis van Pius X, Maria Koningin, St. Jozef, patroon van de arbeid, Doopsel van Christus, maar ook de geheel nieuwe Goede-Week-viering. Bovendien is deze nieuwe uitgave geheel bewerkt volgens het decreet van vereenvoudiging van het missaal en brevier, zodat alle octaven en vigiliedagen welke vervallen zijn, alle gebeden die niet meer gezegd worden, in de tekst zijn weggelaten. Bijzonder gelukkig is dat de Nederlandse tekst van de Epistels en Evangeliën ontleend is aan de geheel herziene en onlangs heruitgegeven Perikopenvertaling (N.V. Gooi en Sticht, Hilversum). De vertaling van het geheel is onder taalkundig en stilistisch opzicht nagezien door Dr. A. Weijnen, te Tilburg.

H. Geurtsen

KERKGESCHIEDENIS

E. PRZYWARA, *Ignatianisch, Vier Studien zum vierhundersten Todestag des Heiligen Ignatius von Loyola,* Frankfurt am Main, Jos. Knecht-Carolusdruckerei, 1956, 12 x 20, 150 blz., DM 5.80.

Dit werkje omvat 4 studies die de S. indertijd rond zijn grote *Theologie der Exerzitien* gemaakt heeft. Hij behandelt hier meer het wezen van de Ignatiaanse spiritualiteit vanuit historisch gezichtspunt. De studie: *Spanisches Theologumenon* plaatst Ignatius temidden van de Spaanse geschiedenis. *Ikon Ignatius* schetst het beeld van de heilige aan de hand van de liturgische teksten en gebeden op het feest van St. Ignatius en van de 8ste Zondag na Pinksteren, en uit het Ordinarium Missae, de derde studie beschrijft de *Religiöser Typus der Gesellschaft Jesu* in haar eigen wezenheid, in *Augustinisch und Ignatianisch* legt S. een band tussen twee elkaar schijnbaar tegengestelde richtingen in het geestelijk leven. Wanneer men even over de schrik heen is van de gecompliceerde woordbouw van de S., biedt dit boekje dieper inzicht in de rijke geest van St. Ignatius en zijn werk.

P. Grootens

F. CLAEYS BOUUAERT, *L'ancienne Université de Louvain, Etudes et documents, (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique,* Fasc. 28), Louvain, Publications Universitaires, Ed. Nauwelaerts, 1956, 15.7 x 24.2, VIII + 341 blz., ing. 200 B. frs.

Kan. Dr. F. Claeys Bouuaert, reeds bekend om verscheidene artikelen over de oude Leuvense universiteit, biedt ons hier niet een volledige, goed afgewogen geschiedenis van de universiteit — iets wat Prof. Jhr. Dr. L. Vander Essen in 1921 en weer in 1945 heeft gedaan — maar een reeks losse studiën. In twaalf hoofdstukken behandelt hij vooral het innerlijk bestuur, de doctrinaire strijd betreffende het jansenisme binnen de universiteit, de betrekkingen met het burgerlijk gezag, de Jezuieten en de H. Stoel. In het laatste hoofd-

stuk geeft hij een korte biografie van acht markante professoren der universiteit en publiceert in de bijlagen 34 onuitgegeven documenten. Over geen enkel van de behandelde onderwerpen geeft de auteur een definitieve studie, maar, steunend op dat gedeelte van de universiteitsarchieven dat op het seminarie van Gent bewaard wordt, brengt hij heel wat nieuwe gegevens aan het licht. De andere archiefbronnen over de universiteit die op het Algemeen Rijksarchief te Brussel bewaard worden, en ook het klein deel dat op het seminarie van 's-Hertogenbosch is verzeild, heeft hij uiterst weinig aangewend. Ook het gebruik van de gepubliceerde bronnen en van de reeds bestaande studiën over de hier behandelde onderwerpen is alles behalve exhaustief. B.v. waar hij zeven bladzijden wijdt aan de taai volgehouden ofschoon vergeefse poging van de Antwerpse bisschop Torrentius om te Leuven een nieuw filosofisch college op te richten onder leiding der Jezuieten (bl. 133-140), vermeldt hij niet eens het pas verschenen driedelig werk van M. Delcourt en J. Hoyoux *(Laevinus Torrentius, Correspondance*, Parijs, 1950-1954). Deze auteurs publiceren in deel III veertien brieven van Torrentius over die kwestie en schrijven zelf daarover in de inleiding (bl. X-XIII). In de bibliografie zijn enige slordigheden geslopen, de citeerwijze is vaak gebrekkig en af en toe mist men een volledige lijst der afkortingen. Wegens het voortdurend gebruik van onuitgegeven documenten brengt deze studie heel wat nieuws en is voor de kennis van de Leuvense Alma Mater in het ancien régime een echte aanwinst.

M. Dierickx

PROTESTANTICA

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege und K. E. Logstrup, herausgegeben von Kurt Galling, 1.-3. Lieferung, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1957, 20 x 28, 30 blz. + kol. 1 tot 288, inschrijvingsprijs DM 4.20 per aflevering.

Overal worden weer woordenboeken en encyclopedieën uitgegeven! Zij zijn de weerspiegeling van onze eeuw, en bewijzen op treffende wijze hoe de laatste oorlog, vooral op religieus gebied, het einde betekent van voorgoed vergane tijd. De vergelijking valt nog meer op, waar men, zoals in dit geval, voor een totaal nieuwe bewerking staat van een encyclopedie, die door haar geest en eigen werkmethode kenschetsend was voor de eerste helft van deze eeuw. Het centraal standpunt is naar de verklaring van de redactie „der christliche Glaube in evangelischer Verständnis". Men wil reformatorisch zijn en gelovig. De liberale en modernistische tijd is voorbij, al werden alle vrijzinnige tendenzen niet noodzakelijk bezworen. Men vergelijke slechts voor het Avondmaal kol. 10 met 6-16 van de vorige uitgave. Bijgeloof wordt helder afgescheiden van het authentische geloof, terwijl in RGG² de grenzen erg vloeiend lijken (54 en 59-60 tegenover 42). Abraham is een historische persoon met een eigen religieuze betekenis in het N.T., terwijl men vroeger sceptisch niet onderscheiden kon tussen historie en sagen (70 tegenover 67).

Van de andere kant is men niet eng reformatorisch, wat al duidelijk blijkt bij de geschiedenis van steden in Duitsland en Skandinavië. Bij de vroegere uitgave kon men de indruk opdoen dat die steden (als Aarhus, Abo) pas met de Reformatie in de geschiedenis traden. Nu krijgt men heel wat voorgeschiedenis. Verscheidene artikelen over R.K. onderwerpen, als de missionering in Afrika werden verzorgd door Th. Ohm O.S.B. Andere hoogstaande R.K. theologen en kerkhistorici hebben medegewerkt, als Dr. A. Borst uit Munster, Prof. Dr. J. R. Geiselmann uit Tübingen, Mgr. P. Glorieux uit Rijsel, Prof. Dr. Hofmeister O.S.B. uit Neresheim, Prof. Dr. Chr. Mohrmann uit Nijmegen om er enkelen te noemen uit de eerste afleveringen. Ook de filosofische artikels worden heel wat meer objectief behandeld, vooral minder agnostisch, als b.v. het Absolute (76 tegenover 70). Over heel de lijn treft ons een veel zakelijker, meer onbevangen en zeer nuchter-objectieve studie van de onderwerpen. Typerend op dit punt is het artikel over de Aflaten, die zuiver objectief uiteengezet worden aan de hand van de beste R.K. auteurs en bronnen: CIC, Poschmann, J. Lortz, K. Rahner en de *Nieuwe Duitse Catechismus*. Wij vermoeden dat sommige R.K. handboeken en woordenboeken hierbij soms nog achterblijven!

Er zijn natuurlijk nog verscheidene punten, waarbij wij terecht een vraagteken zouden plaatsen, b.v. bij de korte typering van de oud-christelijke kerk door H. Lietzmann en K. Aland. Wij denken evenwel, dat deze uitgave zeker een stap verder zet voor een open begrip van de christelijke kerken onderling. In latere besprekingen hopen wij nog meer te wijzen op de verzorgde wetenschappelijke behandeling van vele artikels. Verscheidene trefwoorden zijn verdwenen. Er zijn er echter meer bijgekomen, waarvan de meeste kunnen ondergebracht worden bij dogmatiek, filosofie, kerkelijk recht en liturgie, oecumenisme en missionering. Zeker is het, dat het ecclesiale aspect en de dogmatische inhoud er ten zeerste bij gewonnen hebben, al blijft natuurlijk deze encyclopedie in hare hoofdoriëntatie,

zoals de redactie het trouwens bekent, luthers en reformatorisch. Wij kunnen ons echter niet genoeg verheugen om het feit dat de vrijzinnigheid niet meer de grondinspiratie vormt.

P. Fransen

J. F. Jansen, *Calvin's Doctrine of the Work of Christ*, London, James Clarke and Co, 1956, 13.5 x 20.5, 120 blz., geb. 8/6.

Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, translated by Harold Knight, Philadelphia, The Westminster Press, 1956, 254 blz., geb. $ 4.00.

J. F. J. onderzoekt de traditionele opinie, als zou Calvijn de drie aspecten van het heilsambt van Christus, dat Hij is priester, koning en profeet, definitief in de systematische theologie hebben opgenomen. Zeker Calvijn gewaagt van een traditie die vóór hem bestond. S. toont aan dat de Scholastiek vooral drukte op het priesterlijke aspect en het koninklijke. Het profetische werd minder gemakkelijk vermeld. Heeft Calvijn dit drievoudig ambt tot een sluitsteen gemaakt van zijn Verlossingsleer? Dit lijkt niet zo geweest te zijn. In de *Institutio* van 1536 worden slechts priester en koning vermeld als bepaald door de messiaanse zalving en roeping. In 1539 wordt het profetisme vermeld, maar nog niet formeel als behorend tot de Messias, in 1545 reeds formeel als van de Christus, en in 1559 wordt een apart hoofdstuk hieraan gewijd: II, 15. S. drijft echter zijn onderzoek verder, en bemerkt hoe Calvijn geen enkel bewijs geeft dat hij dit drievoudige ambt tot een organisch sluitstuk van zijn christologische synthese heeft gemaakt. Zelfs in zijn uitvoerige commentaren op de Schrift vindt men eerder een geregelde allusie op het tweevoudig ambt. Zijn besluit is het volgende. Het gaat over een eerder perifere ontwikkeling in Calvijn's denken; het structureert deze theologie niet. Hoogstwaarschijnlijk werd hij in 1559 ertoe gebracht ook de Christus als profeet te zien, en wel natuurlijk constitutief voor zijn messiaanse opdracht, omdat hij de nadruk moest leggen op het belang van de Openbaring in Christus, of eerder nog een fundament moest vinden voor het profetische karakter dat hij voortaan bij voorkeur aan het ambt in de kerk wenste te worden erkend. Trouwens besluit S., theologisch heeft dit inzicht niet de waarde die E. Brunner en Visser 't Hooft er de laatste tijd aan hebben gehecht.

W. N. bekent van zichzelf: „Ik heb voor Harnack gezeten in Berlijn, in Tübingen voor Karl Heim, en vooral gewerkt met K. Barth in Göttingen". Hij doctoreerde in Göttingen en in Aberdeen. Ten slotte zal ook de selecte bibliografie van duitse, engelse, franse en nederlandse werken getuigen voor de grotere zin voor universaliteit, die de Gereformeerden in Duitsland schijnen voor te hebben op de Luthersen. Dit werk geeft een overzicht van de theologie van Calvijn: Godskennis, Triniteit (nogal arm), Schepping en Voorzienigheid, Zonde, Wet, Oud en Nieuw Testament, Middelaar, Genade van Christus, Christelijk leven, Gebed, Uitverkiezing, Kerk, Sacramenten en Staat. Men kan het 't best vergelijken met een sereen en helder geschreven dogmatiek. Het werk bevat weinig controverse, tenzij dit éne punt dat het hele betoog inspireert: welke is het centrale inzicht van Calvijn's theologische visie. Hierin keert S. zich vooral tegen de dogmatische verstarring van de orthodoxie en sommige overdreven opinies van moderne auteurs. Het liefst citeert hij de studies van Peter Brunner uit Heidelberg. Centraal lijken hem niet de „soli Deo gloria", noch het typisch gereformeerd legalisme, noch het overdreven accent op de oudtestamentische wettischheid, noch de predestinatieleer, waar Calvijn heel wat voorzichtiger over spreekt dan zijn volgelingen. Daarentegen hebben de sacramenten bij Calvijn een veel grotere betekenis dan men gewoonlijk toegeeft. Werkelijk centraal is deze visie: het Christendom is louter en essentieel een openbaringsgodsdienst, en dat op unieke en uitsluitende wijze in Christus Jesus. Alle andere „typische" calvinistische dogma's, als Gods Openbaring in de natuur, de leer van de wet, de predestinatie, de sacramenten kunnen pas zuiver gedacht worden, zoals Calvijn het bedoelde, zo ze tevens gezien worden in Christus, het enige Beeld van God in deze zondige wereld. Om de christologische inspiratie van het hele werk is dit boek van uitzonderlijke betekenis.

P. Fransen

Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein, Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Theologie, (Theologische Bücherei,* Neudrücke und Berichte aus dem 20. Jahr., 5), München, Chr. Kaiser, 1956, 15 x 21, 144 blz., ing. DM 6.25.

Paul Tillich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, Uebertragen von Dr. Nina Baring, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1956, 13 x 21, 80 blz., ing. DM 4.20.

Paul Tillich, *Systematische Theologie*, I, Uebertragen von A. Rathmann, 2. Aufl., Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1956, 14 x 22, 332 blz., ing. DM 19.80, geb. DM 22.50.

R. Allan Killan, *The Ontological Theology of Paul Tillich*, Kampen, J. H. Kok, 1956, 16 x 24.5, VIII + 284 blz., ing. *f* 7,90.

Christoph Senft, *Wahrhaftigkeit und Wahrheit, Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung, (Beiträge zur historischen Theologie, 22)*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956, 16 x 25, VII + 171 blz., ing. DM 17.50.

Sinds de hevige reactie van Kierkegaard tegen de „philosophische theologie" van Hegel en het schallende „Nein!" van K. Barth heeft de „maagd van de theologie" in het reformatorische huishouden niet veel diensten meer aan te bieden. Zo zij dit met bewonderenswaardige zelfvergetenheid blijft doen — men kan nu eenmaal niet denken zonder te filosoferen! — dan mag zij wel eens horen dat zij een zondares is. Is voor de gelovige christen filosofie mogelijk? Is deze dan altijd uitdrukking van onze zelfheerlijkheid en „hybris"?

De korte, maar zeer scherp gestelde studie van D. Bonhoeffer is reeds oud. Zij werd in 1931 als proefschrift verdedigd. Duitsland staat vóór de kerkvervolging. Barth's eerste werken zijn verschenen, alsook het bekende antwoord van Przywara, *Analogia Entis*. De leidende spits van de Lutherse theologie heeft definitief het liberalisme verloochend, en zich, mede onder invloed van M. Heidegger, in het zuiverste actualisme vastgezet. B. wil uit deze slop uit! Het wordt een krachttoer, want er is natuurlijk geen sprake van, dit actualisme op te geven. Van de andere kant kan de zuiver dialectisch geziene geloofsact niet *punctueel* gedacht worden: de Schrift ziet deze immers in continuïteit doorheen de geschiedenis. Zijn oplossing is deze: de continuïteit, het zijnsaspect, het voorgegevene ligt in het *communautaire:* het „zijn in Christus", namelijk het in het geloof en louter daarin gegrepen-worden van de gemeente door de Persoon van Christus. Dit wordt dan tegenovergesteld aan het „zijn in Adam", het zijn in de zonde, wat ook slechts in het gelovig staan onder Gods Toorn gevat kan worden. Voor hij zover komt heeft hij in een eerste deel aangetoond met Luther, hoe elk filosoferen wijst op een „ratio incurvata in se". Allerduidelijkst bij Hegel, Husserl en Scheler (besloten in eigen fenomenologisme), moet dit eveneens gezegd worden van Kant (de zuiver gedachte mogelijkheid van akt, gevat tussen twee transcendente en onbereikbare polen) en van Heidegger (existentiale openheid, maar in zichzelf besloten). Allen willen *zichzelf de waarheid geven*. Welnu, de Bijbel leert ons dat wij als zondaars slechts de waarheid kunnen *ontvangen*, en wel *enkel* uit het Woord Gods. Elke andere waarheidsbetrachting neemt eigenmachtig de waarheid tot zich. Gods Woord moet daarom onaantastbaar vrij blijven tot in de meest eigen aanvaarding van dit Woord in het geloof. Barth ziet deze vrijheid verkeerdelijk louter *formeel*, en kan dus niet uitleggen hoe ík het ben die geloof. Gods Woord blijft vrij, omdat het zich vrijelijk geeft aan de Kerk. Dit in gemeenschap zijn-in-de-Kerk geeft aan elk individueel geloven als een „ontologische achtergrond" van continuïteit. Deze communautaire en tevens hoogst persoonlijke daad van geloven is reëel, doch buitentijdelijk, en als zodanig niet bewust, en dus tevens een niet-weten. In zekere mate klinkt het toch na in een soort objectieve „herinnering" (dogmatische kennis, steeds opnieuw vanuit mijn en onze situatie te zuiveren), waaruit prediking en theologie gevoed worden. Theologie is dus de dogmatische „herinnering van de Kerk", en dus kerkelijke dienst. Op het einde stelt S. de vraag die telkens door alle eeuwen opgerezen is bij dit probleem: hoe zit het dan met de kinderdoop? Dat hij die vraag stelt is een bewijs van zijn oprechtheid. Het antwoord neemt een te snelle en korte vlucht in de paradox van de eschatologie.

P. Tillich onderging voor de dertiger jaren dezelfde invloeden als Bonhoeffer. Hierbij moeten we evenwel rekenen M. Kaehler te Berlijn, die hem definitief op de weg van Bultmann dreef, Heidegger bij wie hij de hoofdprincipes van zijn „existentiële ontologie" putte, zonder daarom Hegels concepties over God volledig los te laten, en tenslotte R. Otto en J. Boehme, die hem inwijdden in een soort mystieke conceptie van het geloof en een inzicht in de oergrondelijke diepten van God, waarin Zijn het Niet-zijn (μὴ ὄν; niet οὐκ ὄν = het Niet) overstijgt in de Kracht-tot-Zijn. Men merkt al dadelijk het verschil met Bonhoeffer. Van huis uit, wegens de dagelijkse discussies met zijn vader, heeft hij zich voor filosofie geïnteresseerd. Men zal hem niet doen zeggen dat *elke* vorm van filosoferen „hybris" is! Zij wordt pas „demonisch", zoals hij zegt, waar zij zich in zichzelve sluit. K. Barth is hij evenmin gevolgd in de radicale splitsing tussen „geloof" en aards-historische verantwoordelijkheid. Hij blijft geloven aan het „religieuze socialisme". In dit boek stelt hij dus dezelfde vraag als Bonhoeffer: is er een brug tussen wat de Bijbel leert en de filosofie, als meest eigen vorm van wijsheidsbetrachting? Hoofdstuk na hoofdstuk opponeert hij Bijbel aan existentiële ontologie. De Bijbel spreekt mij voortdurend over het *persoonlijke:* een persoonlijke God, een persoonlijke Verlosser, een subjectieve persoonlijke overgave in het geloof en de liefde. De ontologie spreekt mij slechts van het Ultimate Zijn, de laatste werkelijkheid, het totaal *onbegrensde* Kracht-tot-Zijn, dat daarom juist *niet* persoonlijk zijn kan. Men kan evenwel deze spanning verzoenen. De Bijbel wijst ons immer doorheen symbolen en mythen (demythologiserende richting van Bultmann)

naar de allerlaatste werkelijkheid die de filosofie juist zoekt. De filosofie kan van haar kant zich niet beperken tot een objectief-neutraal schouwen, waarin zij zichzelf vernielt, maar blijft steeds doorheen het formele *existentieel* begaan om de laatste waarheid. Tussen beide bestaat dus een „strukturele identiteit"!

Om dit te begrijpen moet men teruggrijpen naar zijn meer fundamenteel werk *Systematic Theology*, waarvan het eerste deel in Chicago verscheen in 1951. Het werk is evenwel niet af. Dit deel behandelt „Rede en Openbaring" en „Zijn en God". Binnenkort verschijnt de tweede band met „Existentie en Christus" en „Leven en de Geest", terwijl nog een derde band voorzien wordt over „Geschiedenis en het Rijk van God". Men kan de zeer eigen, en zeker uitzonderlijke positie van P. T. nog het best beschrijven op deze wijze: hij is vrijzinnig, maar wil toch het christelijke Lutheranisme niet loslaten. Hij tracht deze geloofshouding totaal te herdenken en zo nodig te demythologiseren vanuit een eigen existentiële ontologie. Deze filosofische positie en methode staan tussen de zuiver existentiale analyse en een soort existentiële fenomenologie van de lutherse geloofsakt. O.i. staat hij dichter bij een existentiale analyse, in zover hij werkelijk een ontologie tracht op te bouwen, waarin hij niet versmaadt hegeliaanse elementen te verwerken, zoals de dubbele dialektische dynamiek in God: een Zijn dat het Niet-Zijn dynamisch overwint in het Kracht-tot-Zijn, én de Af- en Oergrond, die zich weerspiegelt en uitspreekt in de Logos, en zichzelf verwerkelijkend zich in zichzelf terugtrekt in de Geest (Modalisme). Dit oergrondelijke Zijn van God is nooit object, is nooit persoon, al kan het „persoonlijke" tot symbool dienen van de Allerlaatste Realiteit, die Grond is van alle Zijn. In zijn Duitse periode was zijn filosofie en theologie over God volledig relativistisch. Hij trachtte toen dit relativisme te overstijgen in een *radicaliseren* van ditzelfde relativisme, waarin dus het Absolute werd geïmpliceerd. Nu zal hij evenwel beweren dat alles wat wij zeggen over God noodzakelijk „mythe" is, ook wat de Bijbel leert — daarom geeft hij zeer weinig plaats aan de exegese — uitgenomen dat het Absolute de Allerlaatste Realiteit is, de Grond van het Zijn.

Tegenover deze suprapersonale transcendentie van God bestaat in ons een soort infrapersonale transcendentie, de „grond van de rede", de metafysieke grond van ons persoonzijn. Dit laatste is louter „zelfbevestiging in zelfbewustzijn". In deze ontologische contekst geeft Openbaring nooit objectieve kennis. Openbaring is steeds identiek met zichzelf, en tevens wisselend in de tijd. Het is het existentieel beamen van de „Grond van alle Zijn" vanuit de steeds wisselende situaties in de tijd. Theologie is dus eigenlijk niet gebonden aan dogma, maar beschrijft conceptueel wat authentieke revelatie telkens moet zijn in elke mens. Nochtans wil de Schr. in zekere mate christelijk blijven en luthers. Daarom bevestigt hij zeer sterk Gods transcendentie, zonder alle pantheïstische elementen te kunnen bezweren in zijn scheppingsleer. Wij staan in de zonde, d.i. in de gespletenheid van de persoon, gescheiden van hare „grond", in de spanning tussen zijn en niet-zijn, een spanning die wonderlijk genoeg ook in God schijnt te bestaan. Daarom is openbaring genade, geheel voor niets geschonken, omdat juist de extatische geloofsdaad in elke situatie na de zonde geschiedt vanuit een „gegrepen worden" door de Grond van alle Zijn. Historie is evenmin circulair, maar rechtlijnig: groeiende voorbereiding in het Oude Testament, en unieke onherhaalbare Openbaring in Christus, een gewone man, waarmede bij zijn sterven en in zijn volle overgave één aspect van God, n.l. de Logos, zich ten volle heeft verenigd (Adoptianisme). Authentiek-zijn wordt alleen gevonden waar men met levensmoed deze spanningen overwint in een existentiële zelfaffirmatie, die tevens paradoxaal genade is. Dit is het „protestantse principe": de profetisch-belijdende grondovergave als moedvolle, verantwoordelijke en ongebondene (dus niet R.K.) optie voor God vanuit een telkens wisselende aardse situatie. Met Hamlet zou men kunnen zeggen: The rest is silence!

Niet dat P. T. van plan is te zwijgen. Zijn literaire activiteit is werkelijk verbazingwekkend. Zo begint men overal ook over hem te schrijven. Een waardevolle poging in deze richting is de dissertatie van R. A. Killan. Het plan van zijn werk is duidelijk. In een lange biografie tracht hij eerst de verschillende invloeden en het ontstaan van de voornaamste begrippen van P. T. te situeren. Bij dit deel zouden wij alleen willen opmerken dat de proeven van psychologische interpretatie (vaderbinding, enz.) niet altijd gelukkig uitvallen. Het tweede deel behandelt de theologie van P. T. in een synthetisch overzicht, en het derde geeft ons de kritische beoordeling van S. vanuit zijn gereformeerde geloofshouding. Daar P. T. zo filosofisch is aangelegd, komen wij vanzelf te staan voor de immer herhaalde vraag: heeft de filosofie zin voor een gelovige Christen, in casu een Amerikaanse calvinist?

R. A. K. antwoordt eerst als gelovige, wat zijn volste recht is: P. T. ondermijnt de Schrift en de voornaamste geloofspunten van het Christendom. Hierbij zal S. meer uitvoerig uitwijden over de dubbele johanneïsche betekenis van het woord „ἀληθεία", tegen Bultman in TWNT., en met C. Bouma en F. W. Grosheide. Wij lazen echter zijn boek

met het oog op de speciale vraag die wij in deze bespreking behandelen. De bezorgdheid van S. gaat evenwel niet deze speculatieve richting uit, alhoewel wij enkele nuttige inzichten mochten noteren. P. T. denkt zijn relativisme te overwinnen, ook op het *subjectieve* vlak van onze optie voor God, door met nadruk te wijzen op de betekenis die de liefde hierbij bezat in Christus, en dus bij ons. Liefde moet het dilemma: absoluut-relatief, oplossen. De liefde verliest zich zelf volledig en geeft zich zelf prijs. Zij ontsnapt aldus aan *de absolutering van het relatieve:* het demonische. In deze overgave vindt zij God. In de liefde alleen zullen dus het Absolute en het relatieve elkaar ontmoeten, zonder in elkaar op te gaan. Terecht merkt hij op dat ook een dergelijke liefde moet weten wat zij bemint. Wat de filosofie betreft, verdedigt S. bij gelegenheid de klassieke gereformeerde positie van G. C. Berkouwer en J. H. Bavinck. God gaf werkelijk aan de mens zijn „Algemene Openbaring", en ook een „Speciale" vanaf het begin van zijn geschiedenis. Louter menselijke filosofie en cultuur kunnen nooit de uitdrukking zijn van deze waarheid, maar zijn steeds, wegens 's mensen zondigheid, de uitdrukking van de zondige *reactie* op deze openbaring. Onmiddellijk „verdringt" de zondaar Gods waarheid, en „vervangt" ze met eigen vinding (209, 242 en 248, noot 3). Filosofie is enkel mogelijk onder het licht van Gods Woord (250). Zijn herhaalde nadruk op de Openbaring van de Wet in de Tien Geboden laat veronderstellen, dat hij wellicht begrip zou tonen voor een filosofie van de Wetsidee, die in deze kringen wordt voorgestaan, maar S. zegt het niet.

Chr. Senft geeft ons een inzicht in het probleem filosofie-theologie vanuit een andere hoek. De liberale theologie heeft de ereplaats verloren, die zij had verworven in de universiteiten en geleerde kringen. Zoals zo dikwijls in de geschiedenis kan men nu reeds de eerste tekenen van een reactie onderkennen, die tegen het „Nein" van K. Barth een genuanceerd „Ja" gaat stellen. S. wil bij vier grote auteurs uit de XIXde eeuw onderscheiden tussen de theologische „waarachtigheid" van de vragen die zij stelden aan de lutherse orthodoxie, en de dikwijls gebrekkige „waarheid" van de oplossingen die zij voorstonden. In dit onderzoek wordt hij tevens geleid door een der meest eigen bekommernissen van onze tijd: een auteur begrijpen vanuit zijn eigen historische situatie. De starre, louter formele en dogmatische, uitsluitend op gezag steunende orthodoxie wekte bij hen een rechtmatig, christelijk en dus „waarachtig" verzet, terwijl de Romantiek en de Aufklärung de rechtgelovige „waarheid" van hun antwoorden ondermijnde. Zo ziet Schleiermacher terecht een „theologisches Anliegen" in het probleem van het ontstaan van het geloof, zijn vrijheid, en zijn verworteld blijven in de menselijke geest en geschiedenis. Hij kwam echter uit op een godsdienst zonder God, een geloof dat verwaterde tot louter „Bildung", een inzicht in de geschiedenis dat elk begrip verloren had voor het goddelijke „Ereignis". Terecht wijst Baur de rationele geloofszekerheid van de hand vanuit een hegeliaanse subjectiviteit, maar zijn geloofsakt blijft gevangen binnen de perken van het „religieuze bewustzijn", dat zich in de geschiedenis weerspiegelt. De Schrift bezit daarom geen wezenlijk verschil tegenover andere christelijke geschriften. Hofmann is voor alles exegeet, en heeft waardevolle erkenningen geboden op het gebied van de hermeneutiek. Zijn subjectivistische opvatting van het geloof drijft hem echter weer in het kamp van de orthodoxie, en ontwricht de harmonieuze ontwikkeling van zijn exegese. Ritschl wil het Christendom verdedigen tegen het materialistisch mechanisme en het pantheïsme van zijn tijd. Daarom wordt „religie" een „Geistesfunktion". Dit wordt echter zo ongelukkig geurgeerd, dat het weldra gaat lijken dat God er is om de geestelijkheid van de mens te handhaven tegenover de natuurkrachten. Hun vragen waren echte religieuze vragen, maar hun antwoorden waren dikwijls ongelukkig. Wij zullen persoonlijk S. niet in alles volgen, zeker niet in zijn typisch modern wantrouwen tegenover elke vorm van abstract denken. Staan blijft dat zijn analyse dikwijls al te simplistische opvattingen over het liberalisme verbeterd en nuanceert.

P. Fransen

Dr. G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën, De Sacramenten,* Kampen, J. H. Kok, 1954, 15.5 x 23.5, 407 blz.

Donald M. Baillie, *The Theology of the Sacraments, and Other Papers,* With a Biographical Essay, by John Baillie, London, Faber and Faber, 1957, 14.5 x 23, 158 blz., geb. 16/.

Na enkele inleidende hoofdstukken over meer algemene vragen rond de Sacramenten (crisis in de Reformatie, verhoudingen tussen S. en mysterie, en met het Woord, wat nog dieper behandeld wordt in het hoofdstuk over de eigen causaliteit) gaat S. over tot de behandeling van Doopsel en Avondmaal. Op de instelling van de Doop volgt de specifieke verhouding van het geloof, als actuele functionele verhouding tot het Woord van de Belofte (dus geen habituele, noch zelfs strikt correlatieve verhouding, m.a.w. alles wat „synergisme" zou veronderstellen). Het Doopsel als Sacrament is tevens, en dit in actuele

verhouding tot het Woord een teken en een zegel. Tegen K. Barth wordt de netelige kwestie behandeld van de kinderdoop, waarbij controversen uit Nederland worden betrokken. Ondanks enkele zeer vruchtbare bemerkingen over de heilshistorische band tussen besnijdenis en Doop en het „corporate" aspect van het heilshandelen Gods zien wij niet goed, wat B. uiteindelijk tegen Barth kan inbrengen vanuit zijn eigen positie over de onlosmakelijke verhouding van het teken met het geloof, als zuiver „rusten" in Gods belofte. Voor het Avondmaal geeft hij een kort overzicht van de instelling, en gaat dan over tot de uitgebreide behandeling van controverse punten. Hij wijst terecht het dilemma af: symbool of werkelijkheid. Tegen Rome en de Lutheranen verdedigt hij de „Presentia realis Christi", doch „enkel naar de wijze van zijn verhoging" (306), wat spreekt. Deze Presentie is de enig mogelijke in deze tussentijd, zo men het noodzakelijk verschil met de Wederkomst van Christus wil redden. Om deze oppositie te funderen geeft S. plots aan de R.K. en Lutherse leer een erg vergroofde betekenis, al te zeer drukkend op de „Leiblichkeit" van deze Presentie. Wij geven toe dat hij een *werkelijke* tegenwoordigheid verdedigt, al staat deze nog ver van de algemene opvatting in de meeste christelijke kerken, wanneer hij beweert dat ze niet verschilt van de algemene Presentie van Christus in de Kerk, en dat de „manducatio indignorum" onmogelijk is. Ten slotte nog een polemisch hoofdstuk over de Eucharistie als Offer, en het probleem van de Intercommunie.

Dat Prof. B. een autoriteit is in Calvinistische theologie, behoeft niet te worden benadrukt. Daarom speet het ons zozeer dat uitgebreide hoofdstukken, vooral over het Avondmaal, overwegend aan de controverse gewijd werden. Zijn werk staat al te zeer o.i. in het teken van de theologie van het protest, wat zelfs door velen uit de Reformatie tegenwoordig wordt betreurd. Elke controversistische houding vernauwt de blik, dit reeds van een zuiver psychologisch standpunt uit gezien. Zo valt het hem erg lastig de posities van anderen van binnen uit en zuiver te begrijpen en weer te geven. Wij zagen reeds, hoe hij de „Presentia Corporis et Sanguinis" in de loop van het debat ten slotte caricatureerde door een haast exclusieve nadruk te leggen op het lichamelijke aspect van deze Presentie (306, 308, 309 en 314). Hetzelfde verschijnsel doet zich voor in de behandeling van de R.K. posities. Op enkele plaatsen tracht hij een tamelijk genuanceerd beeld te geven van de R.K. theologie, vooral met betrekking tot de causaliteit van de Sacramenten (74-96). Deze bladzijden schijnen evenwel geen invloed te hebben op de rest van het betoog. Overal elders wordt de R.K. theologie van de Sacramenten zo materieel mogelijk gezien, nl. op een bepaald moment (37, 96) wordt een zekere hoeveelheid bovennatuurlijke genade ingestort of vermeerderd (37-38, 39, 41-46, 47, 68-78, 96, 122, 124, 132, 134, 136, 139, 141-149, 153, 156, 157, 158, 163 en 368). *Deze opvatting* en niets anders verklaart heel de theologie van dė Sacramenten, het zevental, het opus operatum, dat noodzakelijk staat tegenover het opus operans. (Wij begrijpen niet, hoe S. niet meer geprofiteerd heeft van de lezing van H. Schillebeeckx; niet Schillenbeeckx, 12, 18, 19, 29 en 51). Dit argument is niet alleen verkeerd, maar het werd reeds herhaalde malen weerlegd. Gedurende heel de Middeleeuwen, en wel tot in Trente waren er theologen die dachten dat het Huwelijk wel een Sacrament was, maar geen eigen genade „instorte". Dit geldt vooral voor de tijd gedurende welke de scholastieke theologie zich expliciet is gaan bezinnen op het zevental. Er bestaan in de R.K. Kerk verscheidene scholen, die trouwens in meerderheid op het Concilie van Trente aanwezig waren, die een louter morele of occasionele, of gelijk Billot intentionele causaliteit verdedigden, waarbij God zelf rechtstreeks zijn genade schenkt, en het „instrumentele" karakter van de Sacramenten niet zo strikt wordt gedacht als bij sommige thomisten. De algemene leer van het „votum Sacramenti" en de „reviviscentia" sluit een materialistische en tijdelijke beperking van de causaliteit uit. In alle geval, de termen van „geïsoleerde causaliteit" of „tweede na en naast de eerste" (163, 163, 165) vervalsen grotendeels het R.K. beeld. Het is juist daarom dat Trente de algemene term uitgekozen heeft van *„continere* gratiam quam significant" (Dz. 849).

D. M. Baillie was Professor in Systematische Theologie in het oude en mooie Universiteitsstadje St. Andrews. Dit werkje is gewijd aan zijn gedachtenis. Vooreerst een sympathieke levensbeschrijving door zijn broeder, en op het einde een interessante studie over de vrijheid van de wil en een toespraak tot dominee's over de preek. De hoofdschotel vormt een korte studie over Sacramentologie. S. behandelt grotendeels dezelfde problemen als Prof. Berkouwer. Er is echter een zeer groot verschil in toon. Vooreerst de typische Engelse nuchterheid en concreetheid van argumentatie. Ook staat S. veel meer positief begrijpend tegenover de hele christelijke literatuur, ook de R.K., wat vooral opvalt in zijn behandeling van de Eucharistie als Offer, waar hij een positieve betekenis tracht aan te geven die in de Calvinistische leer past, en tevens oekumenisch begrijpend staat tegenover de anderen. Hij zoekt niet alleen de leer van de Sacramenten in bepaalde teksten, maar uit de Incarnatie-struktuur van het heilshandelen Gods met een opmerkelijke „feeling"

voor het ecclesiale. Men voelt ook meer de man die gedreven wordt door een werkelijk pastorele bekommernis, en positief zoekt naar middelen om het sacramentele leven van binnen uit en door een echt begrip van de Nieuw-Testamentische spiritualiteit te bevruchten.

P. Fransen

Edward Duff S.J., *The Social Thought of the World Council of Churches*, London, Longmans, Green & Co, 1956, 14.5 x 22, XII + 339 blz., geb. 25/.

Dit boek werd geschreven door een Amerikaanse Jezuiet met de actieve steun van het secretariaat van de World Council of Churches te Genève, dat alle gewenste inlichtingen verschafte en alle nodige documenten ter dispositie stelde. Een eerste derde van het werk wordt besteed aan een schets van het ontstaan van de W.C.C., haar werking en het gezag dat haar door de kerkgemeenschappen die er lid van zijn, wordt toegekend: het tweede derde geeft dan de sociale filosofie van de W.C.C.; het laatste het verhaal van de verschillende stellingnamen, waartoe deze filosofie in de W.C.C. aanleiding gaf. Het laatste woord dat schr. in een bijgevoegd aanhangsel (dat als besluit van de hele studie zou kunnen gelden) over zijn thema ten beste geeft luidt tamelijk ontgoochelend dat het verschil van meningen tussen de onderscheidene gemeenschappen welke de W.C.C. vormen, „makes a synthesis of the social Thought of the W.C.C. impossible and a summary of its position on social questions and international affairs somewhat inconclusive". Deze meningsverschillen zelf schijnen echter herleid te kunnen worden tot twee hoofdtypen, welke schr. op grond van een publicatie ter voorbereiding van de Oxfordbijeenkomst van 1937 aangeeft als een „ethic of ends" en een „ethic of inspiration". De scheidingslijn welke aldus in de W.C.C. wordt ingevoerd loopt parallel met die welke aangaande het kerkbegrip te Amsterdam in 1948 door Visser 't Hooft werd geponeerd en aangeduid als de „katholieke" en de „protestantse" richting. Hierbij betekende „katholiek" niet volledig hetzelfde als R.K., wat al dadelijk hieruit blijkt dat de R.K. Kerk in de W.C.C. zelfs niet vertegenwoordigd is, maar toch wees de term op een essentieel punt in de kerkopvatting, dat de oosterse orthodoxen, de z.g. oud-katholieken, de anglicanen en episcopalisten met de R.K. kerkopvatting gemeenschappelijk hebben, nl. hun vast houden aan een „successio apostolica". Met betrekking tot de sociale filosofie zou deze „katholieke" tendenz zich dan manifesteren in de z.g. „ethic of ends", die in tegenstelling met de „ethic of inspiration" als grondslag voor de sociale, christelijke orde het bestaan aanvaardt niet enkel van de Openbaring maar tevens van een ook in de tijd van het Nieuwe Verbond nog geldige en ondanks de erfzonde door het menselijk intellect nog te achterhalen „natuurwet". Men ziet wel onmiddellijk in dat de opvatting van de „ethic of inspiration" anderzijds nauw samenhangt met de specifiek „protestantse" opvatting van een totale verdorvenheid door de erfzonde in de menselijke natuur teweeggebracht, een opvatting welke dan zeer consequent op kerkgebied meebracht dat de hiërarchie evenals iedere andere menselijke „bemiddeling" in de heilsbedeling werd uitgesloten en deze laatste louter en uitsluitend werd gezien als een onmiddellijk ingrijpen van God in de individuele, menselijke ziel.

Het verder onderscheid dat binnen de „ethic of inspiration"-vleugel aangetroffen wordt tussen de gemeenschappen van lutheraanse en die van calvinistische oorsprong is zeker minder essentieel en laat de grondovereenkomst, hierboven aangegeven, onverlet. De lutheranen schijnen historisch, althans tot op een zekere graad, minder aandacht te hebben besteed aan een sociale en politieke ordening dezer wereld wijl zij het heil eerder opvatten als een zich individueel geborgen weten in God; de calvinisten integendeel hebben zich steeds actief op sociaal en politiek gebied ingezet wijl zij houden dat het „gepredestineerd zijn tot het heil" zich juist openbaart in het ijveren voor de zichtbare vestiging reeds hier op aarde van het komende Godsrijk.

Dat in de officiële en niet-officiële documenten van de W.C.C. nu eens de eerste, dan weer de tweede richting aan het woord komt verklaart schr., althans gedeeltelijk, uit de toevallige samenstelling van de desbetreffende organen en commissies. Anderzijds blijft het een feit, dat hoezeer de „ethic of inspiration" ook door haar beklemtonen van de onmacht van de menselijke rede de grondopvatting van de Reformatie weergeeft, de „ethic of ends" toch niet enkel bij de aanhangers van het „katholieke" kerkbegrip waarvan hoger sprake was, maar ook bij andere en over het algemeen bij alle angelsaksische gemeenschappen, vooral uit de Nieuwe Wereld, verspreiding vond, waarvoor de verklaring dient gezocht in andere dan theologische factoren. Dit alles aan de hand van een nauwkeurige studie van de documenten van de W.C.C. in het licht te hebben gesteld lijkt ons de essentiële verdienste van het voorliggend werk, waarmede trouwens niet wil gezegd zijn dat de verschillende stellingnamen op sociaal en politiek gebied van de W.C.C. en haar ijveren voor een „responsible society" niet belangrijk en heilzaam zouden zijn geweest.

J. Van Torre

WIJSBEGEERTE

ARISTOTELES, *Physikalische Vorlesung*, herausgegeben, übertragen und erläutert von Dr. Paul GOHLKE, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1956, 12 x 20, 352 blz., DM 13.20.

Met deze uitgave biedt de auteur ons een goedgeslaagde vertaling van de *libri physicorum* van Aristoteles. Een inleiding gaat vooraf waarin hij de vermoedelijke samenhang en de datering der acht boeken onderzoekt. Hij komt daarbij vrijwel tot geheel andere resultaten als Ross in zijn bekende kritische studie: *Aristotle's Physics*. Schrijvers uiteenzettingen getuigen van een doordringende studie van de tekst, toch dunkt ons dat hij zich te uitsluitend leiden laat door de interne kritiek en te weinig rekening houdt met de historische gegevens ons door de eerste commentatoren overgeleverd. Ook staat het voor hem vast dat hij nergens interpolaties van vreemde hand behoeft aan te nemen. In verband hiermede wijst hij de veronderstelling af, dat een van de twee redacties van de eerste drie hoofdstukken van het zevende boek het dictaat van een leerling van Aristoteles zou zijn. Op de vertaling volgen een veertigtal bladzijden met waardevolle aantekeningen. Vermeld dient nog te worden dat men behalve de gebruikelijke notering der bladzijden van de editio princeps, deze keer ook aan de voet der bladzijden boek en hoofdstuk van de tekst vindt aangegeven.

E. Huffer

ARISTOTELES, *Kleinere Schriften zur Physik und Metaphysik*, herausgegeben, übertragen, und in ihrer Enstehung erläutert von Dr. Paul GOHLKE, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1957, 12 x 20, 148 blz., DM 6.40.

Dit deeltje bevat de vertaling van vijf pseudo-Aristotelische geschriften nl. Bewegungsfragen (mechanica), Ueber unteilbare Linien (de lineis insecabilibus), Ueber Töne (physiognomica), Ueber Farben (de coloribus) en Ueber Melissos, Xenophanes, Gorgias (de Melisso Xenophanes, Gorgias). Ofschoon men heden om gegronde gegevens zo goed als algemeen overtuigd is dat deze verhandelingen niet aan Aristoteles kunnen worden toegeschreven is de vertaler van tegengestelde mening. Zijn bewijzen, die over het algemeen geen rekening houden met de daar tegenoverstaande historische en philologische gegevens kunnen o.i. niet als overtuigend worden aanvaard, en maken daarenboven zeer onwaarschijnlijke dateringen van deze geschriften nodig. Toch was het volop de moeite waard ook van deze verhandelingen een betrouwbare vertaling te leveren aangezien ze vaak zeer interessante opvattingen van de wetenschappen dier tijd weergeven.

E. Huffer

Richard KRONER, *Speculation in Pre-Christian Philosophy*, Philadelphia, The Westminster Press, 1956, 15.5 x 23.5, 251 blz., geb. $ 5.75.

Deze studie is de vrucht van een zeer oorspronkelijke en alleszins boeiende visie op de geschiedenis van de wijsbegeerte. De schrijver heeft zich namelijk voorgenomen deze hele geschiedenis van haar begin af tot en met Hegel te overschouwen vanuit de verhouding tussen de wijsgerige beschouwing en de godsdienstige revelatie als centraal gezichtspunt. Na twee inleidende hoofdstukken: 1. Beschouwing en openbaring; 2. Uitzichten van de geschiedenis der wijsbegeerte, houdt Dr. Kroner zich in dit eerste boekdeel bezig met de wijsbegeerte der Grieken tot aan de Stoa en Philo de Jood (Plotinos en het neoplatonisme worden klaarblijkelijk verschoven naar het tweede boekdeel). Hij tracht hierin aan te tonen hoe de Grieken, zonder zelf maar enig vermoeden te hebben van de openbaring, nochtans in hun zuiver natuurlijke bespiegelingen en hun althans aanvankelijk inzicht dat een louter spekulatieve gedachte onmachtig is in de godsdienstige behoeften van de mensheid te voorzien, op hun wijze de weg effenen tot de christelijke openbaring van het goddelijke Wezen en Mysterie. — Men kan alleszins en op vele punten niet akkoord gaan met deze schets van de Griekse wijsbegeerte: we zijn bv. ten stelligste overtuigd dat de hier geboden interpretatie van de voorsokratische wijsbegeerte veel te „spiritualistisch" en te „metafysisch" is opgevat. En toch zal dit werk met spanning en interesse gelezen worden door al wie iet of wat vertrouwd is met dat deel van de geschiedenis der wijsbegeerte: 's schrijvers uiteenzettingen, met name van Sokrates, Platoon en Aristoteles, hoe onvolledig ook, zijn waarlijk meeslepend. — Af en toe ook merkt men aan een of andere uitdrukking over dogma en theologie dat het standpunt van de auteur dat is van een protestante geloofsbelijdenis, iets wat nog duidelijker aan het licht zal treden in het tweede boekdeel over de christelijke Middeleeuwen. Dit neemt echter niet weg dat zulk een werk ook voor katholieken stimulerend is, werkelijk de moeite waard om gelezen en bediscussieerd te worden.

J. De Munter

Prof. Dr. Albert MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem*

Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart, Wien-Freiburg, Herder, 1956, 15.5 x 22.5, 348 blz., ing. S 135.—.

Sedert lange jaren heeft Dr. A. Mitterer zich bezig gehouden met de wetenschappelijke en voornamelijk de biologische theorieën van St. Thomas. Zijn bibliografie over dit onderwerp bedraagt niet minder dan 74 titels. Ook heeft hij deze theorieën vergeleken met die van St. Augustinus en in dit jongste werk vergelijkt hij grondig en stelselmatig de idee, die de twee grote kerkleraren zich over de biologische ontwikkeling hebben gevormd. M. ontdekt een onoverbrugbare kloof tussen beider opvattingen, daar Augustinus de biologische ontwikkeling op een meer oorspronkelijk „georgomorf" patroon heeft ontworpen (naar het beeld van het levende zaad, dat de landbouwer aan de aarde toevertrouwt en dat zich daar zelfstandig ontwikkelt), terwijl St. Thomas, in het spoor van Aristoteles een „technomorf" patroon volgt (naar het model van de gefabriceerde dingen, die door een causaliteit van buiten af tot stand komen). St. Thomas heeft naar de gewoonte van zijn tijd de opvattingen van Augustinus aan zijn aristotelische theorie aangepast, zodat ze met de zijne kunnen overeenstemmen, maar zodoende heeft hij die opvattingen grondig veranderd en bedorven: een interpretatie-methode, die voor ons modern, kritisch geschoold denken niet meer verantwoord is. Tenslotte is M. ervan overtuigd, dat de augustiniaanse leer over de biologische ontwikkeling beter dan de thomistische met de hedendaagse biologische theorieën overeenstemt. Het is hier niet mogelijk tot in het detail de tekstinterpretaties die deze stellingen moeten bewijzen, te onderzoeken. Alleen lijkt het ons, dat M. niet voldoende de denkniveau's onderscheidt, waarop Augustinus en Thomas zich respectievelijk bewegen. Thomas wil een filosofisch verantwoorde interpretatie geven van de levende stof, haar oorzaken, haar ontwikkeling (augmentum), haar functies. Augustinus daarentegen schijnt zich te bewegen op een meer empirisch en tezelfdertijd mystisch vlak. Zijn „ratio seminalis" en zijn „corpulenta substantia" zijn eerder analogieën, die reeds het mysterie van het „zaad" veronderstellen, maar er geen echt filosofische verklaring van geven. Het is dan ook geen wonder, dat de moderne biologie, die geen filosofie maar louter wetenschap wil zijn, eerder aan Augustinus herinnert, daar ook de wetenschap haar hypothesen en theorieën opbouwt vanuit hetgeen van Melsen noemt de primitieve ervaring en niet doordringt tot de filosofie van het leven. We menen verder, dat de hedendaagse fysische theorie van de evolutie der soorten geen eigenlijke aanknopingspunten kan vinden noch bij Augustinus noch bij Thomas: de fundamentele probleemstelling is geheel anders. Wat de interpretatie van Aristoteles door M. betreft, hiervoor verwijzen we naar de kritiek van M. HUDECZECK op een vorig werk van M. in Angelicum 26 (1949) 95-100. Voor een meer positieve waardering van het thomisme t.o.v. de moderne evolutieleer verwijzen we naar de reeks artikelen door A. GARDEIL gepubliceerd in de vier eerste jaargangen van de Revue Thomiste (1893-1896).

F. De Raedemaeker

Petrus ABAELARDUS, *Dialectica, First Complete Edition of The Parisian Manuscript,* Edited by L. M. DE RIJK Ph.D., *(Wijsgerige Teksten en Studies.* Uitgaven van het Filosofisch Instituut van de Rijksuniversiteit te Utrecht), Assen, Van Gorcum, 1956, 16 x 24.5, CVIII + 637 blz., geb. *f* 43,—.

En de auteur én de uitgeversfirma dienen gefeliciteerd te worden om deze uiterst verzorgde en „moedige" uitgave. Zij brengt een hoogst welkome aanvulling bij die twee andere kapitale werken: de *Logica ingredientibus* en de *Logica nostrorum petitioni sociorum,* die door Prof. Dr. GEYER destijds in de *Beiträge* werden uitgegeven en ons voor het eerst een juistere gedachte hebben gebracht over de logica van Abaelardus. Echter bleef nog steeds zijn eigen synthetisch overzicht hiervan, zijn *Dialectica,* onuitgegeven. Daarin wordt nu hier voorzien en deze uitgave is van des te groter belang daar dit werk er een is, dat blijkt te zijn bijgewerkt door zijn auteur tot in zijn laatste levensjaren en -maanden (zie hierover Inleiding blz. XXII-XXIII). — Een grondige en uitgebreide Inleiding van XCVIII bladzijden, waarin naast de geschiedenis van het handschrift een overzicht wordt geboden van het hele werk, gaat de eigenlijke uitgave, die niet minder dan 598 bladzijden beslaat, vooraf; hierop volgen dan nog twee zorgvuldig opgestelde inhoudstabellen: een Index locorum en een Index verborum et rerum. Kortom een mooi wetenschappelijk werk, dat in geen enkele hogere wetenschappelijke bibliotheek mag ontbreken.

J. De Munter

Martin GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik,* Herausg. von Ludwig OTT, München, Max Hueber, 1956, 16 x 24, XII + 479 blz., geb. DM 29.80.

Vóór zijn afsterven had Mgr. Grabmann dit derde deel gepland van zijn Mittelalterliches Geistesleben, waarin hij de voornaamste van zijn talrijke artikelen en bijdragen over de

middeleeuwse filosofie heeft gebundeld. Op een autobiografische notitie van Mgr. Grabmann en zijn uitgebreide bibliografie (416 nummers) volgen twintig geschriften, ingedeeld onder twee rubrieken: het aristotelisme in de middeleeuwen en de eerste thomisten. De eerste reeks levert een onmisbare bijdrage tot de kennis van de „receptie" van Aristoteles in het westen. Men wordt op de hoogte gebracht van de geleidelijke ontdekking van de grote systematische werken van de Stagyriet vanaf de twaalfde eeuw tot in de tijd van Dante. Onder de eerste thomisten worden o.m. behandeld Romanus van Rome, Adenulf van Anagni, Albert van Brescia, Henricus de Cerva, Capreolus, de in Doornik geboren Joannes Tinctoris. Dit deel samen met de twee vorige is natuurlijk onmisbaar in elke bibliotheek, waarin de geschiedenis van de middeleeuwse filosofie een plaats heeft.

F. De Raedemaeker

S. Thomae Aquinatis, *In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis Commentaria.* Editio novissima P. Fr. Angeli-M. Pirotta, Neapoli, M. D'Auria Pontificius editor, 1953, 660 blz.

Alhoewel niet bij Marietti uitgegeven, toch wordt in deze uitgave van het Commentaar van St. Thomas op de *Physica* van Aristoteles dezelfde methode gevolgd. Na een korte inleiding over de titel, de methode en de historiciteit van het werk komt de tekst: de Latijnse vertaling van een lemma met de aanduiding van de bladzijden volgens de uitgave van Bekker, een synopsis van de inhoud van de lectio en de lectio zelf ingedeeld in paragrafen, die door al de lectiones van de acht boeken doorlopen tot en met nummer 2521. Een zeer gedetailleerde index zal bij de studie van dit Commentaar uitstekende diensten bewijzen. De uitgave is weliswaar niet critisch, maar ze is zeer handig en is voldoende verzorgd, om zoniet in elk detail dan toch over het geheel betrouwbaar te zijn.

F. De Raedemaeker

Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles,* Livre deuxième, Texte de l'Edition Léonine, Traduction de M. Corvez et de L.-J. Moreau, Paris, P. Lethielleux, 1954, 18.5 x 24, 447 blz., ing. 2.000 Fr. frs, geb. 2.500 Fr. frs, buiten serie ing. 2.400 Fr. frs, geb. 2.950 Fr. frs.

De vertaling van het tweede boek van de *Summa contra Gentiles* is geïnspireerd door hetzelfde ideaal, dat bij de vertaling van het vroeger verschenen derde boek heeft voorgestaan: een duidelijke echt Frans aandoende alhoewel zeer getrouw weergegeven tekst te bezorgen. De beide vertalers zijn vooraanstaande Thomaskenners, zodat zij in staat waren de zeer synthetische gedachtengang van St. Thomas te begrijpen en correct weer te geven. Zo komt dit werk dat de scheppingsgedachte, de cosmologie en de psychologie van St. Thomas bevat in het bereik van wie het Latijn niet voldoende machtig is, om deze overvloed aan gedachten in de oorspronkelijke taal te benaderen.

F. De Raedemaeker

Gustav Siewerth, *Thomas von Aquin, Die menschliche Freiheit,* Düsseldorf, Verlag L. Schwann, 1954, 26 x 15, 296 blz.

Dit werk bevat de Latijnse tekst met de Duitse vertaling door P. Wehrbrink van de 6e quaestio van de *De Malo* en van de 22e, 24e, 25e en 26e quaestiones van de *De Veritate* van St. Thomas. Dit zijn de voornaamste passages uit het oeuvre van de Aquinaat over de menselijke vrijheid. Deze teksten zijn voorafgegaan door een uitgebreide studie van G. Siewerth. Deze bekleedt in het neo-thomisme een bijzondere plaats door de speculatieve kracht, waarmee hij b.v. in zijn vroeger werk, *Der Thomismus als Identitätssystem,* de traditionele stellingen heeft doordacht. Ook in deze inleiding worden de thomistische teksten verklaard vanuit hun metafysische achtergrond, naar hun echte draagwijdte en in het licht van het moderne denken over de vrijheid bij N. Hartmann, Heidegger en Sartre. De fundamentele stellingen van St. Thomas over het wezenlijk onderscheid tussen de ziel en haar vermogens, over de wil en zijn verhouding tot het goede en tot het lagere affectieve leven, over de vrijheid en het kwaad doen wegens hun al te oppervlakkige voorstelling soms levensvreemd aan. S. laat de diepere samenhangen zien in het perspectief van een metafysiek van de menselijke geest, welke na een periode van rationalistisch denken weer actueel is geworden. Het hedendaagse denken keert immers terug naar het mysterie van de menselijke vrijheid en moet noodzakelijkerwijze teruggrijpen naar een metafysiek, die het uiterlijk verloochent, maar die het onder een andere terminologie toch weer opneemt.

F. De Raedemaeker

Antoine DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, 2 vol., Roma, Editori di San Tomaso, 1956, 17 x 24, 280 + 16 blz. met XL blz. platen, ing. L. 2.700.

Het centrale deel van dit boek is een technische analyse van folia 51ra tot 140 rb van het ma. Vat. lat. 781, die de quaestiones 2 tot 22 van de *De Veritate* van St. Thomas bevatten. D. bewijst, dat dit handschrift het oorspronkelijke moet zijn en dat het door St. Thomas aan zijn secretarissen werd gedicteerd. 353 kolommen werden geschreven door dezelfde hand (A), slechts 9 kolommen door anderen. Uit vele details blijkt, dat Thomas met behulp van persoonlijke nota's, die hij in zijn „littera inintelligibilis" geschreven voor zich had, of soms ook improviserend, aan een zijner secretarissen (er waren er drie gewone en verscheidene toevallige) zijn werken dicteerde. Een ander probleem wordt in een bijvoegsel aan deze studie opgelost. P. Mandonnet meende, dat elk artikel van de *De Veritate* (en van de overige *Quaestiones disputatae)* het onderwerp vormde van één dispuut, dat telkens twee dagen in beslag nam. D. bewijst, dat dit onmogelijk is en dat telkens een hele *Quaestio* werd behandeld. Hoe echter twaalf of zelfs veertien artikelen in één dispuut konden worden afgehandeld, blijft toch een geheim, voor wie ooit een filosofische dispuut heeft meegemaakt. Een apart deel van dit werk bevat 40 prachtige foto's van thomistische autografen en handschriften. Dit werk van de huidige voorzitter van de Commissio voor de uitgave van de Leonina betekent een echte aanwinst voor de Thomasforschung.

F. De Raedemaeker

Jean-Marie AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*. Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1955, 166 blz.

In deze uitmuntende monografie worden de 150 citaten uit het *Corpus Iuris Civilis*, die men in de werken van St. Thomas aantreft, stelselmatig onderzocht. Welke waren zijn rechtstreekse of onrechtstreekse bronnen; in hoeverre mag hij als „jurist" worden beschouwd; hoe heeft hij deze heidense juridische teksten in zijn theologie geïntegreerd? Deze vragen zijn belangrijk niet alleen voor de thomistische leer van het natuurrecht en het „ius gentium", maar ook voor de ethica betreffende het huwelijk, de adoptio, het eigendomsrecht enz. Het blijkt eens te meer, dat St. Thomas met de juridische teksten niet anders te werk gaat dan met die van Augustinus, Pseudo-Dionysius, Avicenna, Aristoteles enz. Alhoewel hij hun letterlijke betekenis zeer goed begrijpt, toch aarzelt hij niet ze zo te interpreteren, dat zij in zijn eigen systeem passen. Klaarblijkelijk is zijn doel niet, de historische zin van de teksten steeds zo letterlijk mogelijk weer te geven, maar eerder te onderzoeken, wat ze kunnen bijdragen tot een beter begrip van de waarheid. Zijn interpretatiemethode doet dikwijls denken aan die van Aristoteles en van... Heidegger. Het is eigenlijk geen „hineininterpretieren": daarvoor gebeurt de omvorming te bewust; het is eerder het overbrengen van een gedachte op een ander, dieper niveau, waar het oorspronkelijk gezegde een diepere betekenis ontvangt. St. Thomas weet zeer goed b.v. dat de romeinse bruidschat („dos") een zeer bepaalde juridische zin heeft. Alleen in deze technische betekenis wil hij ze door een analogie, waaraan de romeinse juristen zeker niet hadden gedacht, in de theologie van de „dotes" der gelukzaligen overbrengen. Veel eigenlijker is het gebruik van de romeinse juridische begrippen, waar het gaat over de begrippen als natuurrecht, ius gentium, positief recht. Tussen deze uitersten vindt men een hele gamma van graden in de integratie der iuridische ontleende teksten in de eigen synthese van St. Thomas.

F. De Raedemaeker

Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXme siècle avant la renaissance du thomisme et dans son rapport avec elle (1800-1880), (Bibliothèque de la Soc. d'Hist. ecclés. de la France)*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1955, 16.5 x 26.5, 280 blz.

Op filosofisch gebied wordt de periode van 1800 tot 1888 in Frankrijk gekenmerkt door het traditionalisme van de Bonald, de Maistre en vooral de Lamennais, door enkele spiritualistische filosofen als Maine de Biran, Bondas-Desmoulins, Lequier; door het eclectisme van Victor Cousin; door het ontologisme uit Leuven door de Sorbonne overgenomen; door de persoonlijke filosofie van Gratry en tenslotte, om de christelijke wijsbegeerte uit het traditionalisme en het ontologisme te redden, door de opkomst van het neo-thomisme onder de invloed van P. Ventura en Kleutgen. Deze periode heeft geen grote oorspronkelijke filosofie voortgebracht, maar toch geeft zij een intense intellectuele bedrijvigheid te zien, die in dit boek op een buitengewone heldere en overzichtelijke wijze wordt beschreven. Het is een model van de Franse geest, die zich soepel weet te bewegen in een massa van documenten en er een helder, fonkelend overzicht weet van te geven, dat men steeds met belangstelling leest.

F. De Raedemaeker

Eduard HEIMANN, *Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft, Liberalismus, Marxismus und Demokratie, (Veröffentlingen der Akademie für Gemeinwirtschaft Hamburg)*, Tübingen, J. C. B. Mohr. 1955, 16 x 24, XIV + 315 blz., ing. DM 21.—, geb. DM 24.50.

Dit werk, geschreven in een christelijke geest, levert een fundamentele kritiek op de grote sociale bewegingen, die aan onze tijd zijn aanzicht geven: het liberalisme, het socialisme en de demokratie. Er wordt betoogd, dat geen enkel van deze drie, welke voortreffelijke inzichten ze ook mogen bevatten, op zich zelf een blijvende oplossing kan bieden voor de problemen van de menselijke samenleving. Zoals ze nu in feite worden toegepast bedreigen ze alle drie de ware menselijke vrijheid. De oorzaak hiervan ligt volgens de schrijver in een fundamentele filosofische levensopvatting, die zich van het Westen, Rusland inbegrepen, heeft meester gemaakt. Deze opvatting is de „Vernunftglaube", d.i. het geloof aan een absolute rationele autonomie van de mens, die uitsluitend door verstandelijke beredenering een geseculariseerde samenleving wil opbouwen. De moderne mens heeft het levendig verband met het absolute, de religieuze levenshouding, in grote mate prijs gegeven en zich op deze wijze beroofd van de diepere beginselen, die de onmiskenbare voordelen van het liberalisme, het socialisme en de democratie zouden kunnen grondvesten en in een echte synthese opvangen. Een volledig diesseitig georiënteerde cultuur zal onvermijdelijk de neiging vertonen — in elk van de drie vormen — om alles, ook het menselijke, te berekenen, te voorzien en te beheersen. De rationaliteit zal steeds haar ideaal zien in de wiskundige zekerheid; zij zal de vrijheid van de mens aan banden leggen en de menselijke persoon trachten te herleiden tot een getal in een reeks. Dat moet uitlopen op een samenleving, waarin de statistiek, de psychologische propaganda, de starre techniek onbeperkt worden aangewend en waarin bij gevolg de vrijheid van de geest steeds revolutionaire krachten zal ontketenen. Deze zal de „Vernunftglaube" trachten te bezweren door pseudo-religieuze mythen in het leven te roepen, als daar zijn: vrijheid, kommunisme, democratie. Deze waarden worden tot absolute menselijke doeleinden verheven. In dit boek worden de moderne pseudo-religies zeer grondig onderzocht en beschreven; het ingenomen standpunt was blijkbaar voor de schrijver geen voorwendsel om de moeilijkheden te ontwijken, het heeft zijn kritische blik verscherpt, zodat de ontwikkeling van het sociale leven, die we allen meemaken, zeer helder wordt belicht.

F. De Raedemaeker

Franz BRENTANO, *Religion und Philosophie, Ihr Verhältnis zueinander und ihren gemeinsamen Aufgaben*, Aus dem Nachlass... herausgegeben von Franziska MAYER-HILLEBRAND, Bern, A. Francke, 1954, 13.5 x 22, XXXVI + 275 blz., ing. 18.— Zw. frs., geb. 22.— Zw. frs.

In dit boekdeel werden de godsdienstfilosofische geschriften uit de nalatenschap van F. Brentano samengebracht. Deze samenstelling werd voorbereid door A. Kastil en tenslotte door Franziska Mayer-Hillebrand uitgevoerd. Zij omvat verschillende geschriften over de verhouding tussen godsdienst en filosofie; een korte schets van het cosmologisch Godsbewijs; verhandelingen over het probleem van het kwaad (theodicee) en tenslotte beschouwingen over de onstoffelijkheid en de onsterfelijkheid van de ziel. Al deze filosofische essays weerspiegelen de problematiek van de theologia naturalis, zoals deze zich omstreeks 1900 voordeed. Het theisme van Brentano is een late ontwikkeling van de aristotelische Godsidee met duidelijke invloed van Leibniz. God als eerste oorzaak kan zelf geen oorzaak hebben; hij moet een zuiver geestelijk kennend wezen zijn. Men kan hem echter volgens Brentano niet als totaal „immobilis" voorstellen, daar alles wat hij voortbrengt in beweging is, en de beweging niet kan voortkomen uit de rust. „So is denn, streng genommen, auch in ihm eine Kontinuieliche Aenderung und nur aus ihr wird das Entstehen jeder seiner Wirkungen in einer bestimmten Zeit begrifflich" (blz. 111). Daar er echter in God geen onderscheid tussen wezen en eigenschappen bestaat, is deze verandering in God een wezensverandering (ibid). Zo komt bij Brentano onmiddellijk de tegenspraak te voorschijn, wanneer de aristotelische „immobilitas" met de psychologische of physische onveranderlijkheid wordt verward.

F. De Raedemaeker

Erich FECHNER, *Rechtsphilosophie, Soziologie und Metaphysik des Rechts*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956, 15 x 23.5, XX + 304 blz., geb. DM 26.—, ing. DM 22.—.

De schrijver van dit boek rekent zichzelf uitdrukkelijk tot die rechtsfilosofen, die zich onder de invloed van de oorlogsgebeurtenissen van het rechtspositivisme tot het natuurrecht hebben bekeerd. Het rationalistisch natuurrecht wordt weliswaar verworpen: het positieve recht kan geen rationele deductie zijn uit pasklare a priori vaststaande normen.

Het recht blijft een vrije schepping van de mens, maar een schepping, die zich moet richten naar objectieve gegevens, die niet straffeloos kunnen worden voorbijgezien. De vrijheid van de mens kan alleen zinvolle scheppingen realiseren, wanneer zij zich richt naar de objectieve structuren van het biologische, het economische, het politieke, het ideële en het axiologische. Deze „realfaktoren", die in de wagende schepping van het recht moeten geëerbiedigd worden, vormen de basis voor een natuurrecht als synthese van de objectieve en de subjectieve zijden van de rechtsfenomenen. Het natuurrecht heeft eigenlijk geen inhoud van particuliere rechtsnormen; het is niets anders dan het bewustzijn van een objectiviteit, die aan elke menselijke willekeur is onttrokken, en als dusdanig onbepaalbaar. Door het vrije poneren van de wet echter verschijnt meteen in het bewustzijn de objectiviteit, die de rechtsvorming beheerst. Zo is b.v. de biologisch-menselijke gemeenschap tussen de moeder en het nog ongeboren kind een „realfaktor", een zijnsordening, nog geen recht. Maar wanneer een wet wordt gestemd ter bescherming van de zwangere, arbeidende vrouw, dan verschijnt in die wet zelf de natuurlijke verhouding als haar „natuurrechtelijke" inhoud. Dit boek bevat ook merkwaardige inzichten in de geschiedenis en de verschillende vormen van het natuurrecht alsmede uitgebreide bibliografische nota's. Een bijzonder interessant hoofdstuk handelt over het rechtfilosofisch probleem en de exstentialistische filosofie, over het recht dus als een wijze van het „in-der-Welt-sein" van het „Dasein". Alles samen genomen lijkt ons dit boek zowel door zijn informatieve inhoud als door het persoonlijk speculatief inzicht van de schrijver het beste, dat op dit gebied in de laatste jaren is verschenen.

F. De Raedemaeker

P. Henry VAN LAER, D. Sc., in collaboration with Henry J. KOREN C.S.Sp., S.T.D., *The Philosophy of Science, Science in General, (Duquesne Studies.* Philosophical Series, 6), Pittsburgh, Pa., Duquesne University, 1956, 19.5 x 26, XVIII + 164 blz., geb. $ 3.75, ing. $ 3.00.

Dit boek bevat de lessen die H. v. L. gegeven heeft als visiting Professor in de Duquesne University van Pittsburg. Het behandelt de betekenis van de termen „wetenschap" en „kennis", het verschil tussen formele en totale abstractie, de drie abstractiegraden, de soorten noodzakelijkheid, het verschil tussen inductie en deductie, de regels voor de verificatie van een hypothese, de manieren om iets te bewijzen.

M. De Tollenaere

Victor ZUCKERKANDL, *Sound and Symbol, Music and the External World, (Bollingen Series,* XLIV), translated from the German by Willard R. TRASK, New York, Pantheon Books, 1956, 15.5 x 23.5, X + 399 blz., geb. $ 5.00.

„Hoe is muziek mogelijk?" Dit is de grondvraag waarop in dit boek een antwoord wordt gezocht. De vraag is zo goed als identiek met: wat is muziek? Het antwoord luidt: „In music we *experience the world*", en in het licht van dit antwoord wordt meteen de zin van de titel „Sound and Symbol" duidelijk. De kwestie is nu maar, welke de oorspronkelijke eigenheid is waarmede zich de wereld muzikaal aan de mens openbaart. Aan de geleidelijke en zorgvuldige analyse dezer eigenheid wordt heel het boek gewijd. In vier fasen wordt de essentie van het muzikaal fenomeen benaderd. De auteur beschrijft dit achtereenvolgens als klank, beweging, ruimte en tijd. Gaandeweg blijkt hoe weinig men hier met reële inkepingen van het muzikaal fenomeen te doen heeft en hoe veilig de vier vermelde aspecten zich in de onverdeelde eenheid van het fenomeen synthetiseren. Heel de analyse staat in het teken van het dynamische, en dit reeds vanaf de beschrijving der muziek als klank, welke hier uitsluitend begrepen wordt als kracht: we hear forces. Nog sterker wordt dit onderstreept bij de studie der beweging. Zeker, de *tonen* van een melodie hebben iets statisch, doch dit statische is enkel hun grens; de eigenlijke muzikale ervaring is de „motion between". De auteur aarzelt zelfs niet om zijn opvatting van de muziek tot een algemeen inzicht in het wezen van de wereld te verwijden: eeuwen heeft de opvatting gegolden, dat de realiteit een wereld van *dingen* was, die „ook nog" in beweging waren; maar zou men niet beter de *kern* van de realiteit in deze beweging zoeken? De waarde der muziek als toegang tot deze realiteit kan er enkel door groeien: „We see the rind... but we *hear* the core of this world". Trouwens het is de auteur merkwaardigerwijs niet enkel te doen om een muziekfilosofie, hij wil zich niet minder wagen in een filosofie „through music". — Met interesse zal men de uitvoerige beschouwing lezen over tijd en ruimte in de muziek. De opvatting dat de muziek een loutere tijdkunst zou zijn, werd lang voor zo vanzelfsprekend gehouden, dat deze vanzelfsprekendheid op de duur tot argwaan is gaan stemmen: „The world of music is not the nonspatial world it is commonly represented to be". Intussen is de muzikale ruimte nu niet precies de ruimte der objecten. Zij is een ruimte zonder *plaats* en zonder *localisering* en daarom „a flowing space". Onder invloed van Heidegger ziet de auteur de ruimte, tenminste de auditieve ruimte, als „a

coming from", in tegenstelling met „the being without" der visuele ruimte. De muziek creëert ruimte, doet haar ontstaan, veel meer dan ze zich in de ruimte bevindt. De ruimte der muziek is nog niet dimensioneel, zij is enkel diepte — waarbij *diepte* nog niet gedacht wordt in tegenstelling met hoogte en wijdte. Het gaat hier enkel nog over een „out of depth from all sides", waarvan de hoorder het centrum vormt. De diepte is hier, zou men kunnen zeggen, een louter sferische diepte. Niet alleen evoceert de muziek de diepte, ze structureert haar ook, harmonieert haar, niet bij wijze van een juxtapositie, maar van een „interpenetration" van met elkaar door „different dynamic states" verbonden klanken. Een analyse van de *toonladder* en van „the miracle of the octave" verklaren dit verder. — De studie van Z. lost niet alle problemen op die zich stellen in de muziekfilosofie, ze heeft de grote verdienste deze problemen, in zover ze nog onopgelost zijn, scherp te stellen. Een vervolg op dit boek wordt aangekondigd onder de titel *Man, the musician*. We hopen in dit vervolg een confrontatie te vinden met enkele moderne theorieën als die van Boris de Schloezer en Gisèle Brelet, waarvan in dit eerste deel nog geen gewag wordt gemaakt.

L. Vander Kerken

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

Erich NEUMANN, *Amor and Psyche, The Psychic Development of the Feminine, A Commentary on the Tale by Apuleius,* Translated from the German by Ralph MANHEIM, *(Bollingen Series,* LIV), New York, Pantheon Books, 1956, 13 x 21, 181 blz., ill., geb. $ 3.00.

De oorspronkelijke tekst van dit werk is verschenen in 1952 onder de titel *Apuleius, Amor und Psyche, mit einem Kommentar, Ein Beitrag zur seelischen Entwicklung des Weiblichen.* E. N., professor aan de universiteit van Tel-Aviv, en reeds gekend door een aantal belangrijke verhandelingen over mythologie en dieptepsychologie, probeert in deze studie een archetypische verklaring te geven van het beroemde verhaal van *Amor en Psyche,* zoals dit verteld wordt in de *Gulden Ezel* van Apuleius van Madaura. N. ontdekt in dit verhaal een vrij zuivere mythe van de ontwikkeling der vrouwelijke psyche of van het vrouwelijk individuatie-proces volgens de verschillende stadia welke dit proces doorloopt en waardoor het meisje vanuit een eerste nog paradijselijk onbewuste minnetoestand groeit tot volkomen vrouwelijke minnares. De nogal vlotte manier waarop zich de essentiële elementen van het verhaal naar deze verklaring schikken, wijst er wel op, dat deze verklaring de werkelijke zin van het verhaal raakt. Uiteraard vindt bij dergelijke symboolverklaringen het werkelijk verhelderende en vanzelfsprekende altijd ergens zijn grens in het vernuftige, maar dit hoort nu eenmaal bij het steeds enigszins onbestemde dat essentieel is voor de mythe. Een enkele keer, wanneer een verband gelegd wordt met religieuze ervaringen, zal men de auteur niet zo geredelijk volgen. N. ziet in het verhaal van Apuleius een essentieel matriarchale mythe en deze zienswijze verklaart inderdaad de eerder passieve rol van Amor, die nochtans eenzelfde ontwikkeling doormaakt als Psyche. Interessant is ook de stelling, dat de mythe van Amor en Psyche voor Apuleius zelf tot een subjectieve experiëntie zou geworden zijn door zijn eigen initiatie in de mysteries van Isis, die hij in zijn boek beschrijft „and in which matriarchal psychology becomes masculine experience". Het commentaar is voorafgegaan door een zeer poëtische vertaling van de tekst van Apuleius volgens H. E. BUTLER.

L. Vander Kerken

Christian Essays in Psychiatry. Edited by Philip MAIRET, London, SCM Press, 1956, 22 x 14, 192 blz., 15/.

Gesprekken tussen psychologen, psychiaters en zielzorgers zijn aan de orde van de dag. Ook deze bundel dankt zijn ontstaan aan een dergelijk gesprek. Doch ditmaal is er meer eenheid in het kamp der dieptepsychologen dan in het kamp der theologie, aangezien zowel het katholicisme als de evangelische en methodistische richtingen vertegenwoordigd waren. Daardoor boet deze bundel aan eenheid in. De algemene opzet is echter zeer goed geslaagd: alle studies dragen bij tot het zuiver en scherp stellen van de onderzochte problemen, in het bijzonder van de zin en de waarde der dieptepsychologie en van de psychologie van de religieuze bewustwording. De studie van V. WHITE O.P. vooral is belangwekkend: in een rake en meesterlijke uiteenzetting licht hij toe hoe verschillend éénzelfde term, als in casu „guilt" (schuld) kan zijn in theologisch en in psychologisch perspectief. Deze studie alleen reeds maakt de bundel waardevol.

R. Hostie

VARIA

Der Grosse Brockhaus, Band 9 (Pas - Rim), Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1956, 18 x 25, 760 blz., geïll.

Dit deel is bijzonder rijk aan onderwerpen, die de theologen, filosofen, kerkhistorici etc. kunnen interesseren. Wanneer zij voor een eerste oriëntering bij een bepaald onderzoek deze encyclopedie opslaan, zullen zij niet teleurgesteld worden over de verschillende samenvattingen, die bij de steekwoorden gegeven worden, maar bovendien geholpen worden door de uitstekende literatuuropgaven, die de meeste artikels vergezellen. Het is me opgevallen, dat bij de door mij genomen steekproeven, ik steeds de nieuwste publicaties vond aangegeven. Om weer uit de grote hoeveelheid enkele voor onze lezers meer belangrijke steekwoorden uit te lichten, vermeld ik: Pascal, Paschalis (Päpste), Passion, Patristik, Patrone, Paul (Päpste), Paulus, Pelagianer, Pentateuch, Person, Peterskirche, Petrus (met katholieke geloofsleer). Pfingsten, Philosophie, Pius (Päpste), Platon, Plotinus, Port Royal, Präfation, Praktische Theologie, Predigt, Presbyterianer, Priester, Prophet, Protestantismus, Psalmen, Rationalismus, Recht, Reformation, Religion, Renaissance, Revolution, Richelieu.

P. Grootens

Johann Schasching S.J., *Katholischer Soziallehre und modernes Apostolat,* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1956, 13 x 21, 186 blz., ing. Sh. 38.—.

Bedoeld voor een Oostenrijks publiek van zielzorgers en leden der K.A., wil dit werk tegelijk een wegwijzer zijn voor de verspreiding van de heilsboodschap onder de moderne mensen in hun „sociale situatie" en tevens de inrichting van de maatschappij naar christelijke beginselen oriënteren. Het kennen van zijn omgeving veronderstelt bij de apostolisch gerichte mens naast historisch inzicht ook een bepaalde dosis sociaal-psychologisch begrijpen. Eerst dan kan hij met vrucht de sociale leer van de Kerk toepassen, die immer om aanpassing aan de veranderde sociologische omstandigheden vraagt. Het veelvuldig citeren van de pauselijke documenten geeft een stevige ideologische onderbouw aan deze studie. De auteur toont daarbij duidelijk aan hoe het eerder abstract-normatieve van de katholieke leer uiterst concrete stellingnamen inspireert, die tegelijk gedurfd en genuanceerd zijn. Dat geen enkele paragraaf aan de stad werd gewijd, is wel verrassend aangezien toch een derde der nationale bevolking in Wenen verblijft. Het geheel is een evenwichtig en helder geschreven werk, waarin vooral en terecht gewezen wordt op de middelen om aan het gevaar van collectivisme te ontkomen.

J. Kerkhofs

Friedrich Delekat, *Theologie und Pädagogik, (Theologische Existenz Heute,* N.F., 53). München, Chr. Kaiser, 1956, 15.5 x 23, 65 blz., ing. DM 3.45.

Dogmatici zullen al dikwijls opgemerkt hebben, dat het niet altijd gemakkelijk is om een wetenschappelijk gesprek te voeren met de psychologen en pedagogen van onze tijd. De standpunten liggen soms zo ver uit elkaar en de bekommernissen zijn zo verschillend. Waar de theoloog het zondebegrip moet voorleggen, zal de psycholoog bezwaren hebben wegens zijn strijd tegen angstpsychoses en derg. Een lutherse theoloog lijkt het ons nog moeilijker te hebben met zijn opvatting over de gehele zondigheid van de mens, zijn onvrijheid voor God, zijn reformatorische vrees voor elke vorm van werkgerechtigheid, en dus voor elke vorm van zelfvertrouwen. S. tracht eerst duidelijk uiteen te zetten, welke de juiste lutherse betekenis is van deze reformatorische geloofspunten. Dit aspect van deze korte studie is vooral voor R.K. theologen belangrijk, die soms nog met minder juiste opvattingen blijven hangen uit eeuwen controverse. S. tracht evenwel ook een zekere verzoening te bewerken met de „humanistisch" georiënteerde pedagogen, vooral door terug te grijpen naar de centrale christelijke levenshouding in geloof, hoop en liefde. Wij denken ook dat op dit punt het voornaamste antwoord ligt, al zal uiteraard de R.K. houding meer oog hebben voor een werkelijk christelijk humanisme in de zin van Fil 4 : 8.

P. Fransen

Proceedings of the 1955 Sister's Institute of Spirituality, Edited By A. Leonard Collins C.S.C., Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1956, 15.5 x 23.5, VIII + 248 blz., $ 3.50.

Jaarlijks komen de oversten en novicemeesteressen van de V.S. op de University of Notre Dame samen. In 1955 kwamen zo 800 kloosterzusters samen. De referaten die op deze studiedagen voorgedragen werden over het uitoefenen van het gezag, het ambt van overste en novicemeesteres, over de geloften en het liturgisch gebed werden keurig uitgegeven. Het meer theoretisch exposé over de natuur van het gezag, zal in het verslagboek van 1956 opgenomen worden.

DIE SAKRAMENTAL-KIRCHLICHE STRUKTUR DER CHRISTLICHEN GNADE *)

Die Enzyklika *Mystici Corporis* sagt, dass zwischen Rechtskirche und Liebeskirche kein Gegensatz besteht, weil das rechtliche und das pneumatische Element einander ergänzen und vervollkommnen [1]). Dieser Satz, der für die Theologie, wie für die katholische Lebenshaltung, von grösster Wichtigkeit ist, scheint nicht die Aufmerksamkeit gefunden zu haben, welche sie verdient. Anderswo haben wir, ausgehend von der Sakramentenlehre, zu zeigen versucht, wie das Rechtliche und Kultische im Pneumatischen seine Krönung findet [2]). Jetzt möchten wir ausgehen vom Wesen der christlichen Heiligung, und zeigen dass das Kultische und Rechtliche zur wesentlichen Integrität der Gnade gehört. Gnade kann ja nicht ergänzt und vervollkommnet werden durch etwas ihr Wesensfremdes, weil Gnade die totale übernatürliche Gabe Gottes ist. Mit anderen Worten: wir versuchen zu erarbeiten, welcher der konkrete Inhalt der „inkarnatorischen Tendenz" der Gnade ist, wie K. RAHNER sie genannt hat [3]).

Dazu wird es notwendig sein, das Wesen der Gnade nachzuspüren in verschiedenen Richtungen, die öfters etwas vernachlässigt werden: die christologische, trinitäre, sakramentale und kirchliche. Das heisst also: der ganze Fragenkomplex kann nur skizzenhaft berührt werden. Das beweist aber auch die ausserordentliche Wichtigkeit dieser Frage. Denn wie die Theologie des ausgehenden Mittelalters der Versuchung erlag sich in Subtilitäten zu verlieren und die grundlegenden Probleme zu vernachlässigen, so scheint eins der schwersten Uebel der neueren Theologie zu sein, dass der Unterschied der Traktate sich zu einer Spaltung auswuchs, wodurch der Zusammenhang aller Teile, die Beziehung zum einen Mittelpunkt der Offenbarung, und damit der existentielle Wert der Theologie schwer geschadet wird. Eine Neubelebung der Theologie soll den Schnittpunkten und Berührungsflächen besondere Aufmerksamkeit widmen.

Es bleibt ein Wagnis, eine so weitverzweigte Frage in einer halben Stunde zu behandeln. Aber gerade in diesem Kreis von Sachverständigen darf es gewagt werden. Dem Gelehrten ist gut predigen, und die Diskussion wird wohl Gelegenheit bieten, Einzelheiten zu vertiefen, Lücken auszufüllen, und zu berichtigen was der Kürze halber all zu schroff behauptet wurde.

---

*) Inleiding, gehouden de 10e september 1957, bij gelegenheid van een internationaal theologisch symposion.

1) n. 63 AAS 35, 1943, 224.

2) *Sacramenten en Kerk*, in: Bijdr. 17 (1956) 391-418.

3) S. auch G. PHILIPS, *De ratione instituendi tractatum de gratia nostrae sanctificationis*, in: Eph Th Lov 29 (1953) 368.

I. GNADE, KULTUS, RECHT

1. Das Wesen der Gnade

Wenn wir die neutestamentliche Gnade umschreiben wollen, kann es vielleicht im Anschluss an die Schrift und an die beste Tradition geschehen in dieser Formel: *Die Gnade ist die Liebe des Vaters, der die Menschheit erneuert und vergöttlicht, indem er ihr durch den Heiligen Geist als Söhne im menschgewordenen Sohne zu leben gibt.* Sekundär heisst Gnade dann das neue Sein des Menschen und seine Bewegung durch den Heiligen Geist. Dass die Liebe Gottes das Primäre ist, wusste noch THOMAS [4]), ist aber später in Vergessenheit geraten.

Wir versuchen diese Umschreibung ein wenig zu erörtern. Neutestamentische Gnade ist *Sohnes*-Gnade. Sie macht die Menschen zu Söhnen im Sohne („Filii in Filio", wie P. MERSCH sagte), sie baut den mystischen Leib des Sohnes auf, sie schenkt den Menschen den Zutritt zum Vater als Vater.

Das heisst aber: Die Urquelle der Gnade ist eigentlich („proprie") der Vater. Denn nur der Vater erzeugt den Sohn, dessen ganzes Sein ist: vom-Vater-geboren-werden. Also erzeugt nur der Vater den Sohn in der Menschheit, in der individuellen Menschennatur Christi und in der Menschenfamilie. Es scheint mir nicht ohne Gefahr, die Adoptivsohnschaft mit THOMAS auf die ganze Dreifaltigkeit zu beziehen: es folgt daraus eine verhängnisvolle Aushöhlung der Trinitätsoffenbarung, die ihren existentiellen Wert verliert, wenn unser Vater im Himmel nicht wirklich und persönlich der Vater Jesu Christi ist.

Um Missverständnissen vorzubeugen soll hinzugefügt werden: das heisst aber nicht dass der Sohn und der Heilige Geist nicht wirklich Prinzip der Gnade sind. Aber eben nicht als Vater, als das *principium sine principio*, sondern in ihrer personalen Eigenschaft. Der Sohn teilt sichselbst der Menschheit mit und macht sie zu seinem Leibe. Das macht er aber als Sohn, als der Geborene, als der göttlich *Gehorsame*. Dass der Sohn wahrhaft Gott ist, bedeutet, dass er die vollkommene und absolute, die göttlich-bewusste und göttlich-gewollte Identifizierung ist mit seinem Sein. Sein Sein aber ist vom-Vater-geboren-werden. Der Sohn ist die göttliche Bejahung des Vaters als Vater. Wenn also der Vater seinen ewigen Sohn zeitlich in der Menschheit bildet und erzeugt, bejaht der Sohn diese väterliche Initiative: er teilt sichselbst der Menschheit mit.

Auch der Heilige Geist ist aktives Prinzip der Gnade, aber eben als die Liebe von Vater und Sohn. Der Vater erzeugt seinen Sohn in der Menschheit durch seine Liebe zum Sohn, und der Sohn bejaht diese Initiative des Vaters durch seine Liebe zum Vater. Diese gegenseitige Liebe ist aber der Heilige Geist. Er ist die Liebe, durch die der Vater in der Menschheit seinen Sohn bildet, und die Liebe durch die der Sohn in der Menschheit sein göttliches Ja-Vater spricht. Ausgiessung des Heiligen Geistes in die Menschheit ist formell Bildung des Sohnes in der Menschheit und ist formell sohnhaftes

[4]) *Summa theol.* I-II q. 110 a. 1.

Sein der Menschheit zum Vater als Vater hin. Die von PETAVIUS aufgeworfene Problematik ist grundsätzlich falsch.

Vater, Sohn und Heiliger Geist sind das drei-einige — vollkommen einige und vollkommen unterschiedene — Prinzip der Gnade.

Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück, dann ist also Gnade die Liebe, die der Menschheit sohnhaft zu sein und zu leben gibt. Sohnhaftes Sein aber und sohnhaftes Leben ist Sein und Leben aus dem Vater und zum Vater hin. Zum Wesen der Gnade gehört dass der Vater dem Begnadigten Zutritt gewährt zu sichselbst als Vater. „Tamquam filiis vobis offert se Deus" sagt der Hebräerbrief [5]), und das bedeutet, dass wir „in Freimütigkeit Zutritt" zum Vater haben [6]). Der innerste Kern dieser sohnhaften Bewegung zum Vater hin wird gebildet durch die drei göttlichen Tugenden. Die Einflössung dieser Tugenden ist nicht eine sekundäre Folge der Rechtfertigung, aber eine wesentliche Komponente [7]).

2. Gnade und Kult

Hier möchten wir dann weiter den Satz aufstellen: *Kultmacht und Kulthandlung gehören zum Wesen dieser Gnade.*

Denn der christliche Kult gehört zum integralen Wesen der göttlichen Tugenden. Das kann auf zwei Weisen erhärtet werden. Erstens aus dem Wesen des Kultes, der nichts Anderes ist als der Ausdruck und die Realisierung der geistigen Gottbezogenheit in sichtbar-sozialen, symbolischen Akten. Christlicher Kult also ist der Ausdruck und die Realisierung in sichtbar-sozialen symbolischen Akten der Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. So ist zum Beispiel nach THOMAS das äussere Bekenntnis des Glaubens ein Kultakt. Am sozialen Karakter des Kultes gehen wir jetzt vorüber: er wird gleich zur Sprache kommen, wenn wir das Verhältnis zwischen Gnade und Recht besprechen. Dass der sichtbare Ausdruck zum integralen Wesen der göttlichen Tugenden gehört, und so eine vollkommenere Realisierung derselben ist, folgt aus dem allgemeinen Prinzip über das Verhältnis von äusseren und inneren menschlichen Akten, und mehr im Besonderen daraus, dass der *ganze Mensch* durch die Gnade auf Gott bezogen ist. Er muss als Ganzes, das heisst in Geist und Leib, seine sohnhafte Hinordnung zum Vater leben. Zum integralen Wesen der Begnadigung gehört also, dass der Vater dem Menschen Zutritt zu sich gibt nicht nur durch die göttlichen Tugenden, aber auch dadurch, dass er ihm Kultmacht schenkt und ihm die Kulthandlung einflösst.

Das Gleiche ergibt sich zweitens aus dem Urbilde der Gnade, das Christus ist. Der menschgewordene Sohn musste geopfert werden, indem er sterbend sichselbst preisgab und auferweckt sich in der Hand des Vaters wiederfand. Der Hebräerbrief hat hier einen merkwürdigen Ausdruck: „er hat den Ge-

---

5) Hebr. 12, 7.
6) Eph. 3, 12; cfr. 2, 8; Rom. 5, 2.
7) Denz. n. 800.

horsam gelernt"[8]). Das wird wohl heissen: der Sohn, der der göttlich Gehorsame ist, hat bis zum tiefsten Grund seiner Menschheit erfahren und auskosten müssen, was es heisst gehorsam zu sein: sichselbst verlieren zum Vater hin um im Vater sichselbst ewig zu finden. Da wurde er, ein Wort des HILARIUS zusammenfassend, „ganz Sohn": sein sohnhaftes Zum-Vater-hin drang bis in die tiefsten Gründen seiner Menschheit. Vom ersten Augenblick an seiner Menschwerdung war er gehorsam. Aber nach dem Sündenfall erlebt der Mensch die Totalität seiner Gott-Abhängigkeit nur im Opfer des Todes und der Auferstehung. Auch der menschgewordene Sohn hat sich diesem Gesetz unterworfen. Erst so wurde die göttliche Sohnschaft zum tiefsten Besitz und zur erschöpfenden Erfahrung seiner Menschheit.

Das Gleiche gilt nun auch von der begnadeten Menschheit. Auch ihre Sohnschaft muss ausgedrückt werden und endgültig realisiert im Opfer: das Kreuzesopfer wird die Form, die in Taufe, Eucharistie und den übrigen Sakramenten das Gnadenleben durchbildet, bis durch die Auferstehung die Einheit mit dem geopferten Christus vollendet wird. Auch aus diesem Grunde muss also gesagt werden, dass Kultmacht und Kulthandlung zum integralen Wesen der Gnade gehören. Der Vater, der der Menschheit den sohnhaften Zutritt zu sich gewährt, schenkt ihr die Kultmacht, durch die sie das Opfer Christi als ihr Opfer darzubringen vermag, und schenkt ihr das Kulthandeln, wodurch sie sich dem Vater darbietet.

Die Fülle christlicher Gnade umfasst Kultmacht und Kulthandlung.

Auf den Einwurf, dass Kult und Gnade einander gegengesetzt sind, indem Kult Akt des Anbetenden ist, Gnade aber Gabe Gottes, braucht hier kaum eingegangen zu werden. Von einer philosophischen Betrachtung her mag Kult aufgefasst werden als menschliche Initiative, theologisch gesehen aber ist christlicher Kult primär Gnadengabe des Vaters. Denn nur der Vater gibt der Menschheit Zutritt zu sichselber. Nur der Vater ermächtigt zum sohnhaften Kult. Nur der Vater schenkt den Heiligen Geist, in dem wir ihn geistig anbeten.

3. Gnade und Recht

Hier stellen wir den weiteren Satz auf: *Zum integralen Wesen der christlichen Gnade gehört weiterhin die Rechtsordnung.*

Das Recht kann im Allgemeinen umschrieben werden als „die Norm der öffentlichen Gesellschaft" (P. DE BRUIN), und das Kirchenrecht im Besonderen als „die äussere Gemeinschaftsordnung der Kirche"[9]).

Dass ein solches Recht zum integralen Wesen der Gnade gehört, und nicht etwas ihr Akzidentelles ist, ergibt sich unmittelbar, wenn feststeht, dass es zum Wesen der Gnade gehört, eine geordnete Menschengemeinschaft aufzubauen.

Eine stark individualistisch gefärbte Erlösungs- und Gnadenlehre hat das soziale Wesen der Gnade vertuscht, und man wusste mit der Tatsache der Kirche nichts Rechtes mehr anzufangen. In den letzten Jahrzehnten aber hat

---

[8]) Hebr. 5, 8.

[9]) A. HAGEN, *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts,* 1949, S. 7.

man von verschiedenen Blickrichtungen her das soziale Wesen der Gnade betont. Im Neuen Testament und in der Patristik sind es zum Beispiel die Themen vom Sinn des Pfingstwunders, von der Vorherbestimmung der Kirche, von der Kirche als Braut und als Leib Christi, die zeigen, dass nicht die Einzelseele aber die Kirche und die Menschheit das primäre Objekt der göttlichen Liebe und der Erlösung, also der Begnadigung ist. Diese Behauptung beeinträchtigt keineswegs dem Ernst und der Wärme der persönlichen Liebe Gottes zum Einzelmenschen ; aber das auszuarbeiten würde zu weit führen. Für unseren Zweck genügt es festzustellen, dass es zum Wesen der christlichen Gnade gehört, eine neue Menschengemeinschaft aufzubauen. Von der *ratio theologica* wird das bestätigt. Objekt der göttlichen Begnadigung ist der *ganze* Mensch. Der ganze Mensch aber ist wesentlich sozial und auf seinen Mitmenschen bezogen. Die Gnade erneuert also wesentlich die menschlichen Beziehungen, sie stellt die Einheit der Menschenfamilie wieder her und erhöht sie. Neue Beziehung der Menschen zu Gott besagt wesentlich neue Beziehung der Menschen untereinander.

Menschengemeinschaft aber ist notwendig auch äussere Gemeinschaft, weil der Mensch wesentlich Geist in Welt ist. Äussere Gemeinschaft aber ist notwendigerweise äusserlich-geordnete, das heisst rechtliche Gemeinschaft.

Es gehört also zum integralen Wesen der Gnade, eine neue Rechtsordnung zu schaffen.

Vielleicht wird man erwidern : die neue, von der Gnade aufgebaute Gemeinschaft ist doch eben Gemeinschaft der Liebe, nicht des Zwanges und des Rechtes. Gewiss, dem Kerne nach ist sie Liebesgemeinschaft, aber dieser Kern ist wesentlich in der Schale des Rechts geborgen. Denn die Liebe selbst ist nicht vollmenschlich, wenn sie sich nicht im Recht verkörpert. Dieses Recht aber ist kein Zwang : es ist eben die äussere Gestalt der Liebe.

Zwar besteht in unserer Erfahrung eine Spannung, oft sogar ein Gegensatz, zwischen Liebe und Recht. Das ist aber kein Wesensmerkmal des Rechtes, aber eine Folge der Unvollkommenheit der Liebe, die die Äusserlichkeit noch nicht vollkommen durchgeistet und das Recht noch nicht restlos durchformt. Ein solches, von der Liebe erst inchoative durchformtes, Recht ist aber Ausdruck und Stütze der Liebe, die ihrer Vollkommenheit nachstrebt. Man denke an das Gelübde-Recht im Ordenswesen, oder an das Recht auf einander, das sich die Eheleuten schenken. Indem die Liebe den Zwang des Rechts übernimmt, zwingt sie sichselbst sich treu zu bleiben, und so zur eigenen Vollkommenheit auszuwachsen. Das gilt grundsätzlich vom ganzen Kirchenrecht, das ja Recht der Liebesgemeinschaft ist. Kirchenrecht ist *per se* nicht äusserer Zwang, sondern Selbstzucht der Liebe.

Wir fassen zusammen. Die Gnade ist die Liebe des Vaters, die die Menschheit seinem Sohn einverleibt und sie sohnhaft leben macht. Der Kern, das Formelle in dieser Gnade ist die Gabe des Heiligen Geistes, der die heiligmachende Gnade und die göttlichen Tugenden einflösst, und den Menschen in Akten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zum Vater hin bewegt. Zum integralen Wesen der Gnade gehört es weiterhin, dass

der Vater dem Menschen Zutritt zu sich gibt in sohnhaftem Kult. Und ebenfalls, dass sie eine neue Menschengemeinschaft aufbaut, die sich in einer neuen Rechtsordnung ausdrückt. Kult und Recht bilden die äussere Gestalt der Gnade, die zu ihrem Wesen gehört, wie der Leib zum Menschen.

II. DIE SICHTBARE GESTALT DER GNADE IN KIRCHE UND SAKRAMENT

Es ist klar, dass die vorhergehende Betrachtung der Gnade spürbar sein wird in der Auffassung von der Kirche und von den Sakramenten. Gerade aus diesen Lehren her werden sich Bedenkungen und Einwürfe erheben. Es sei deshalb gestattet, die skizzierten Gedanken etwas weiter auf diesen Gebieten auszuführen.

1. Die Kirche

Auch katholische Theologen neigen nicht selten zur Auffassung, zwischen der Kirche der Gnade und der Liebe und der Kirche des Rechtes bestehe ein gewisser Gegensatz. Vor allem glauben sie in der Patristik, zumal bei den Alexandrinern und bei AUGUSTINUS, einen doppelten Kirchenbegriff zu finden.

Von vornherein muss das als äusserst fragwürdig, wenn nicht geradezu widersinnig gelten. Die ganze Kirchenproblematik eines ORIGENES, CYPRIAN, AUGUSTINUS, wie der Donatisten, setzt voraus, dass die empirische Kirche von Recht, Hierarchie und Sakrament die einzige Braut Christi und die fruchtbare Mutter der Gläubigen ist. Eben deshalb weiss man die unwürdigen Mitglieder und sogar Vorsteher der Kirche nicht recht unterzubringen. Und wenn AUGUSTINUS die Lösung dieser Antinomie versucht, dann nicht indem er Unterschied macht zwischen Rechtskirche und Liebeskirche — der elementarste Akt der Liebe ist ihm ja die Unterwerfung unter das Kirchenrecht —, sondern indem er im *einen* Wesen der Kirche die Momente von Recht und Pneuma in ihrer Unterscheidung und Einheit herausarbeitet. Weil mir in dieser Frage die Lösung AUGUSTINS bisjetzt das tiefste Wort zu sein scheint, möge hier sein Gedanke ein wenig ausgeführt werden.

Gehen wir aus von der Auffassung, die in der Kirchenlehre AUGUSTINS für unsere Theologie die meist fragwürdige, ja sogar anstössige ist. Denn eben daher wird sich die erstaunliche Tiefe seiner Lehre auftun. Für AUGUSTINUS ist *die Kirche die in der Zeit und in der Sichtbarkeit lebende Gemeinschaft der Auserwählten.* Die Gemeinschaft der Auserwählten bildet das lebendige Herz der Kirche, weil diese aus der ewigen Liebe Gottes das ewige Leben besitzen, das sich auf Erden betätigt in Glaube, Hoffnung und Liebe. Weil aber diese Kirche noch lebt in der Zeit und in der Sichtbarkeit, gehören zu ihr notwendigerweise auch Nicht-Prädestinierte und Sünder. Nicht-Prädestinierte: weil Glaube, Hoffnung und Liebe noch der Zeit, und damit der Möglichkeit der Untreue unterworfen sind. Der Christ, der jetzt in der Gnade steht, kann durch seine Schuld aus ihr herausfallen. Ein solcher gehört zwar zeitlich zur ewigen Kirche, aber nicht für ewig. Das heisst, nicht

in solchen Mitgliedern hat das tiefste Wesen der Kirche Bestand, das ja in der zum ewigen Leben rettenden Liebe Gottes gelegen ist. Auch die Sünder können wirklich zur Kirche gehören, weil die Gemeinschaft der Auserwählten noch lebt in der sichtbaren Welt, also in den äusseren Gestalten von Kult und Recht. Zwar sind Kult und Recht Gestalt der Liebe, aber zwischen Gestalt und Gehalt klafft doch die Möglichkeit einer Fälschung. Einer kann die *forma pietatis* besitzen ohne die *virtus pietatis*. Er kann rechtlich zur Kirche gehören und wirklich an ihrem Kult teilnehmen, ohne im Herzen Glaube, Hoffnung und Liebe zu hegen.

Der Nicht-Prädestinierte und der Sünder *scheinen* zur Kirche zu gehören. Das Wort *scheinen* soll aber mehr ontologisch als epistemologisch verstanden werden. Ihre Zugehörigkeit zur Kirche ist nicht Täuschung oder Irrtum, sondern *wirkliche Zugehörigkeit auf der Ebene des Scheinens*, das heisst der zeitlichen Vorläufigkeit und der äusseren Form. Diese Form aber und diese Vorläufigkeit gehören zum Wesen der pilgernden Kirche. Es ist eben die Sünde der Donatisten, dass sie in stolzem Wahn diese demütige Form der irdischen Kirche überspringen möchten, und vorausgreifen auf die endzeitliche Reinheit, die nur vom Herrn der Kirche herbeigeführt werden kann.

In dieser Frage der Mitgliedschaft der Sünder waren wir gezwungen, mit AUGUSTINUS die Möglichkeit einer Spaltung zu betonen zwischen äusserer, vorläufiger Gestalt und pneumatischem Gehalt. Man soll sich aber von dieser Betonung nicht irreführen lassen. Diese Spaltung ist nicht der Normalfall! Sie ist nur möglich, wo schwere Sünde vorliegt, und zwar eine Sünde, — das ist wichtig — die *Gott* so zu sagen *zum Lügner machen würde*.

An sich ist ja die sichtbare Gestalt der Kirche das von Gott gesetzte Zeichen der Gnade. Mitgliedschaft an ihr und Teilnahme an ihrem Kult sind also *per se* Zeichen der Begnadigung. Denn die Kirche als solche ist die wahre Kirche, deren Kult und deren Recht aufrichtig und wahrhaftig sind, wenigstens in den wesentlichen Akten. In der Kirche als solche entspricht den äusseren Formen unfehlbar der innere Gehalt von Glaube, Hoffnung und Liebe. Von seiten der Kirche hat jede Sakramentsfeier unfehlbare Wahrhaftigkeit. Der nächste Grund ist, dass die pneumatische Heiligkeit ihrer auserwählten Glieder jedem kirchlichen Kultakt seinen Gehalt gibt. Der weitere Grund dafür aber ist, dem vorher Gesagten gemäss, dass in jeder Sakramentsfeier sich die Gnade Gottes bezeugt, der die Kirche zu sich heimführt. Jede Sakramentsfeier ist, als Handlung der Kirche, ein aufrichtiger Kultakt, das heisst also ein Akt in dem der Vater die Menschenfamilie seinem Sohne tiefer einverleibt und näher zu sich führt. Während aber die Wahrheit von Glaube, Hoffnung und Liebe in der Kirche als solche nicht fehlen kann, weil sie damit aufhören würde die wahre Kirche zu sein, kann sich der Einzelmensch der Gnade verschliessen, und damit das Gnadenzeichen zur Lüge machen. Er kann die *forma pietatis* empfangen und in sich tragen — wirklich die von Gott gesetzte, kirchlich-wahrhaftige Gestalt der Gnade —, aber die *virtus pietatis*, das heisst die dieser Gestalt innewohnende Gnadenwirklichkeit ablehnen.

2. Das Sakrament

Hier muss zum Schluss ein Wort gesagt werden über die Sakramente. Denn die wesentlichen Kult- und Rechtsakte der Kirche, deren Wahrhaftigkeit mit der Wahrheit der Kirche gegeben ist, sind die Sakramente, von denen das weitere Recht und die anderen Kultformen abgeleitet sind. Gerade in den Sakramenten ist das rechtliche und kultische Handeln der Kirche im vollen Sinn Gnadenzeichen.

Wir beschränken uns zu einem Beispiel, und zwar zur Taufe. Denn dort sind die verschiedenen Elemente allgemein anerkannt, während mit Bezug auf die übrigen Sakramente eine in Einzelkeiten gehende Beweisführung notwendig sein würde, die die Grenzen dieser Einleitung sprengen würde. *Mutatis mutandis* gilt jedoch von allen Sakramenten, was wir an der Taufe ausführen werden.

Die Heilswirkung der Taufe kann folgenderweise schematisch dargestellt werden:

Durch die Taufe macht die Kirche den Täufling *rechtlich zu ihrem Mitglied*. In der Taufe betätigt sich die Kirche als Rechtsgemeinschaft am Täufling in einem Rechtsakt.

Dadurch gibt sie ihm das *Recht, an ihren Kulthandlungen teilzunehmen*, das heisst also die Kirche als Kultgemeinschaft, und folglich als Instrument des Hohenpriesters Christi, gibt dem Täufling Teil an der Priestermacht Christi.

Diese priesterliche Weihe des Täuflings ist ein Kultakt der Kirche an ihm. Das heisst, die Kirche betätigt an ihm ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe. Die Kirche leiht dem Täufling ihren Glauben, wie AUGUSTINUS von der Kindertaufe sagt, oder *sie nimmt ihn auf in ihrer Bewegung zum Vater hin*. Nebenher kann hinzugefügt werden, dass der erwachsene bewusste Empfänger des Sakraments sich in diesen Kultakt der Kirche aufnehmen lässt, dass er ihn mit-setzt: P. HANSSENS hat ihn mit Recht den *concelebrator* der Taufe genannt.

Dass die Kirche am Täufling einen Kultakt stellt und ihn so hineinnimmt in ihre Bewegung zum Vater hin, bedeutet aber nach dem vorher Gesagten, dass *der Vater dem Täufling Zutritt zu sichselbst gibt*, das heisst, dass er ihn begnadigt.

So ist im Sakrament die Weihe durch Charakter oder *Ornatus*, beziehungsweise in den reinen Handlungssakramenten die aktive Teilnahme am kirchlichen Kultakt, das Zeichen der pneumatischen Heiligung. Und dieser Charakter oder Ornatus hat seine Sichtbarkeit im Rechtlichen, das ja die soziale Bezeichnung des Kultischen ist.

Vorher sagten wir, es gehöre zum integralen Wesen der Gnade, dass die geistige Beziehung zu Gott sich sozial veräusserlicht in Kult und Recht, und das nicht nur als in einem ihr wesensfremden Kleid, aber so dass der äussere Audruck wirklich Komponente der Gottesbeziehung ist. Jetzt dürfen wir hinzufügen, dass die Sakramente die Angelpunkte sind, in denen das Recht der Kirche und ihr Kult eins sind mit der Gnade. Der dreifache Effekt der Sakramente: das heisst rechtliche Mitgliedschaft, Charakter, pneumatische

Heiligung, bildet eine Einheit. Die Theologie des Kirchenrechts und des sakramentalen Charakters würde damit gewinnen, wenn dieser Normalfall als Ausgangspunkt genommen würde.

Fassen wir zusammen. Einmal hat der Vater seinen Heilswillen der Menschenfamilie gegenüber bezeugt und verwirklicht durch die Menschwerdung seines Sohnes; das heisst dadurch dass er im Inneren der Menschheit den Hohepriester erweckte und durch das Opfer vollendete. Jetzt bezeugt und verwirklicht der Vater diesen Heilswillen im Leben des Einzelmenschen, indem er ihm durch das rechtliche und kultische Handeln der Kirche teilgibt an Christi Priestermacht und priesterlichem Handeln, und so zu sich heimführt.

Maastricht P. SMULDERS, S.J.

DE UITBOUW VAN HET TRAKTAAT OVER DE MENSWORDING

Om aan haar theologische geaardheid en aan de hedendaagse wetenschappelijke eisen te voldoen, moet de uiteenzetting over de *Menswording* met de vier volgende beschouwingen rekening houden :

1. Zij is een speculatieve verhandeling van *religieuze* aard.
2. Zij moet de *centrale plaats* van het Christus-mysterie in het geheel van de heilseconomie duidelijk doen uitkomen.
3. Zij moet een klaar inzicht geven in het *heilshistorisch* karakter van de geloofsinhoud.
4. Zij dient bijzonder aandacht te besteden aan de *psychologische* aspecten van het Christus-probleem.

Het gaat in deze bijdrage zodus over de *Prolegomena* van een toekomstig traktaat *de Verbo incarnato*. De moeilijkheid zal zijn, zoveel stof in enkele korte bladzijden op een begrijpelijke wijze uiteen te zetten.

I. Een speculatief-religieuze behandeling

De speculatieve bewerking van de geloofsinhoud is gewettigd en noodzakelijk, maar zij moet scherp afgericht blijven op het „mysterie" dat het voorwerp van de evangelische boodschap uitmaakt en dat bestemd is om het godsdienstig leven van de kerkelijke gemeenschap te voeden.

De protestanten spreken wel eens van de 3 Maria's, met name de eenvoudige en stille figuur van *Jezus' moeder* in 't evangelie, de *Virgo Beata* van onze theologische traktaten, met allerlei vergezochte voorrechten versierd, en de tronende *Madonna* met kaarsen en wonderverhalen van de katholieke volksdevotie. Wij weten dat ze alle drie dezelfde éne persoon aanduiden, doch wij ontkennen niet dat er een schakering bestaat tussen het evangelisch verhaal, de theologische reflexie en de godsdienstige verering, van wege het eigen doel van elk van deze drie verbonden gebieden. Evenzo gaat het met de figuur van Jezus, waarvan de evangeliën op elementaire wijze de grondtrekken aangeven, terwijl de theologie (reeds bij Paulus en Johannes!) naar dieper inzicht en synthese streeft, en de christelijke geloofspraktijk de heilsinvloed van Christus in eredienst en leven tot zijn recht laat komen.

Niemand minder dan Karl BARTH wijst de pretentie af van de rationalisten die in de twee-naturen-theologie niets anders zien dan levensvreemde rabijnse haarkloverijen en spitsvondigheden van monniken en aftandse scho-

lastieken [1]) en ondertussen het getuigenis van de Schrift omtrent de godheid van Christus als pseudomystieke metaphysica veroordelen. Emil BRUNNER toont evenzo aan, dat de vader van alle christelijke theologie, met name S. Irenaeus, niet aan philosophische nieuwsgierigheid toegeeft, maar alleen tegen de wijsgerige dwaalleer het recht geloof in de Godmens-Verlosser tracht veilig te stellen, als basis voor een persoonlijke en ethische godsdienstbeleving [2]).

Nu moet echter, volgens het Vaticaans Concilie, elke speculatieve behandeling van het dogma, om enig begrip van de mysteriën bij te brengen, *sedulo, pie* en *sobrie* geschieden [3]).

1°. *Sedulo* is zorgvuldig en nauwkeurig; dus met zin voor de analogie, die, zoals S. Thomas zegt [4]), een ongelijke gelijkenis, een *similitudo dissimilium* is, en dus niet uit een stuk identiteit naast een stuk verschil bestaat. Het eigene trouwens van God en van Christus is nooit het hoogste uit een reeks vergelijkbare wezens; het is veeleer het *analogans* dat van boven uit alle deeltoepassingen beheerst, en het verschil zal steeds groter zijn dan het samentreffen, zoals reeds het IV° Lateraans Concilie heeft geleerd [5]).

Elke redenering met openbaringstermen moet bovendien ingebed zijn in de concrete afmeting van de aangewende begrippen. Uit de waarheid dat Christus een volmaakt mens is, kan ik afleiden dat Hij een menselijke wil heeft en dat Hij een menselijke persoon is. Het eerste is katholieke leer, het tweede ketterij. Het beginsel ,,Christus is volmaakt mens'' betekent namelijk concreet, volgens de openbaringsbronnen: Hij bezit een volledige menselijke natuur met al haar werkvermogens, maar Hij is alleen een goddelijke persoon.

Met onze verstandsarbeid treffen wij voorzeker de absolute kern van de geopenbaarde waarheid, doch onze spreekwijze is noodzakelijk onvolmaakt, en in die zin relatief. Zij misvormt evenwel de waarheid niet, zolang wij bewust zijn van haar onvolkomenheid, en daarom is alle relativisme uit den boze, zoals de Encycliek *Humani Generis* [6]) terecht met klem heeft herhaald tegen de ziekte van het modern verstand, dat beschaamd is over zichzelf [7]).

2°. *Pie* duidt op het godsdienstig karakter van het voorwerp van de theologie, niet op het verwekken van schietgebeden tijdens de theologische arbeid. De critische zin eist dat wij zo nauw mogelijk zouden aansluiten bij het transcendent, vitaal en persoonlijk karakter van het object: wij kunnen het mysterie nimmer totaal bezitten noch beheersen. Het is veel meer Subject dan object; het is Leven van ons leven, want het is de persoon zelf van Christus in zijn werk.

---

1) K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I, A, 3° dr., Zollikon-Zürich, 1945, p. 139 ss.
2) E. BRUNNER, *Der Mittler*, 4° uitg., Zürich, 1947, p. 219 ss.
3) *Conc. Vatic.* De Fide catholica, DENZINGER, n. 1796.
4) S. THOMAS, *In Psalm.* 34, 7; Ed. Parm. 14, p. 272.
5) Conc. Later. IV; DENZINGER, n. 432.
6) PIUS XII, Enc. *Humani Generis*, tekstuitgave in de Nouv. Revue Théol., 1950, p. 846 s.
7) E. MERSCH, *Théologie du Corps Mystique*, Parijs, 1944, I, p. 19.

Het nagestreefde doel is niet stichtelijke lectuur te leveren, maar door een juiste verwoording van de openbaring alle stichtelijke literatuur tot norm te dienen. Hetzelfde geldt tegenover de predicatie. De zogenaamde kerygmatiek is niets anders dan een onjuist berekende reactie tegen een uitgedorde en levenloze dogmatiek, die vergeten heeft dat haar inhoud tot de intiemste religieuze sfeer behoort. De dogmatiek zal aan de spiritualiteit en aan de prediking de beste dienst bewijzen door getrouw te blijven aan haar specifieke taak, m.n. het waarheidsinzicht rechtstreeks te bevorderen en een wetenschap uit te bouwen die tevens een wijsheid is.

Soms spreekt men van een *theologia cordis*, om aan te duiden dat uitzuivering, deemoed en Godsverlangen de juiste gemoedsinstelling bevorderen voor de godgeleerdheid. Haar werkwijze is niet die van de mathesis, de techniek of het natuuronderzoek. *Humani Generis* zelf verwijst naar de kennis-door-gelijkgeaardheid als naar een kostbaar hulpmiddel voor de tastende rede [8]). Maar illuminisme en voluntarisme kunnen onmogelijk aanvullen wat aan een blind verklaard verstand zou ontbreken, zonder de grondvesten van het geloof zelf te doen wankelen [9]).

Contact met de mystiek is voor de theologie geen verbond met een vreemde. Ze beïnvloeden elkaar. Weliswaar komt E. BRUNNER tegen deze stelling heftig in verzet [10]). Hij kent namelijk enkel de protestantse mystiek, die dikwijls niets anders is dan een individualistisch gevoelsexperiment op philosophisch-idealistische grondslag. De katholieke Godschouwers integendeel leven uitdrukkelijk uit het geloof van de Kerk en de heilsinvloed van de Middelaar, de mens Jezus Christus. Van de Areopagiet tot Bérulle, gaande over Ruusbroec en S. Theresia, is de echte mystiek ongetwijfeld trinitarisch, maar ook uitgesproken christocentrisch.

3°. De derde vermaning van de Concilietekst zegt: *sobrie!* een echo op de woorden van S. Thomas: „non ultra modum suae capacitatis . . . ." [11]). Wordt deze matigheid door de speculatieve dogmatiek niet overschreden? Heden ten dage schermt men veel minder tegen de zogenaamde hellenisatie van het christendom naar aanleiding van de bespiegelingen van de kerkvaders over de hypostasen. Het phenomeen wordt immers nu tot zijn juiste verhouding teruggebracht en die is inderdaad eerder gering en tot bijkomstigheden beperkt. E. BRUNNER laat fijnzinnig opmerken dat Harnack veel „griechischer" denkt dan Athanasius of Cyrillus, want hij goochelt met abstracte Ideeën, waar de Vaders de heilsgeschiedenis van Christus tot uitdrukking brengen [12]).

De enige bron van de traditionele theologie is de openbaring. De technische termen die zij gebruikt zijn alleen het onmisbaar middel om de ratio-

---

8) Enc. *Humani Generis*. Ed. cit. p. 856 s.

9) Daarom is streng voorbehoud te maken voor de geest die o.a. uit het boek van G. MENSCHING spreekt, *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig, 1937.

10) E. BRUNNER, o.c., p. 4-5 en p. 86.

11) S. THOMAS, *In Boëth. de Trin.*, q. 2, a. 1.

12) E. BRUNNER, o.c., p. 233.

nalisering van het dogma door allerlei ketterijen, van het arianisme tot het nestorianisme en de vele vormen van het monophysisme, af te weren. Zo ook is b.v. de eenheid van alle mensen in Christus voor de Vaders geen platonische Idee, maar een schriftuurgegeven, volgens hetwelk de historische mens Jezus Christus de geheimzinnige Godskracht van de genade instrumenteel over de mensen uitstraalt. Dat heeft met metaphysica niets te maken, zomin als de Logos van Sint Jan, die bijbels is en niet hellenistisch, iets te stellen heeft met enige cosmologische emanatieleer.

De Apologeten hebben wel eens te veel geofferd aan een oppervlakkig concordisme met de overheersende philosophie van hun tijd. Hun inferioriteitscomplex tegenover de cultuur van hun omgeving is een slechte raadgever geweest. De bekoring waaraan zij gedeeltelijk bezweken zijn, zou ook ons nog kunnen verleiden.

De authentieke theologie, ook al neemt zij de algemene grondbeginselen van het menselijk denken van de wijsgeren over, en soms ook enkele van hun technische uitdrukkingen, ontaardt niet in een „weltanschauliches" denksysteem. Zij blijft critisch tegenover alle levensbeschouwingen. Zij weet trouwens dat niet ieder kultuurkleed even goed past voor de inkleding en voorstelling van de openbaring. Zo omzichtig als de Aquiner met aristotelisme en platonisme omgaat, zonder er ooit slaaf van te worden, even zo voorzichtig zal de hedendaagse theologie een schifting en desnoods een omvorming aanbrengen in de gegevens die zij b.v. in het hindoeïsme of in de Bantoe-opvattingen als bruikbare elementen zou kunnen aantreffen.

Weliswaar kan de theoloog zich door menselijke nieuwsgierigheid tot het stellen van louter abstracte, nutteloze en praktisch onoplosbare vragen over de mysteriën laten verleiden. Zelfs in de *Summa* van S. Thomas, 3, q. 3 en 4, kan men daar voorbeelden van aantonen. Verschillende van zijn *quaestiones* zijn historisch goed verklaarbaar. Meestal moeten zij dienen om de begrippen scherper te omlijnen. Doch niemand besteedt nog moeite om op te helderen of b.v. twee goddelijke personen éénzelfde menselijke natuur kunnen aannemen, of één persoon twee menselijke naturen. We hebben wat anders te doen [13]).

In dit verband verdient de volgende meer fundamentele vraag onze aandacht: kunnen wij, om tussen *sobrie* en *curiose* te onderscheiden, de „religieuse levenswaarde" als criterium aanwenden? Wat voor het godsdienstig leven van werkelijke betekenis is, zal tot het werkgebied van de theologie behoren, de rest dient te vervallen. De openbaring wil ons de waarheid omtrent God en godsdienst leren en geen school van natuurwetenschap of wijsbegeerte zijn. Die dingen heeft God aan de menselijke inspanning overgelaten. Alleen blijft het moeilijk uit te maken wàt nu voor het christelijk leven, rechtstreeks of onrechtstreeks, theoretisch of praktisch waarde bezit. Dit kan zelfs met de tijdsomstandigheden veranderen. Alleszins mogen we onze wisselvallige subjectieve waarde-oordelen niet tot norm van geloof en

---

[13]) Voorbeelden van nutteloze twistvragen uit de laatscholastiek ken men vinden bij M. Cano, *Loc. Theol.* L. 9, cp. 7; Opera, Rome, 1900, II, p. 135.

theologie verheffen. Voor de christenen van de oudheid zou de vraag „Mag men ook delen van Christus' Lichaam aanbidden?" waarschijnlijk geen zin hebben gehad. Doch ze heeft wel zin, wanneer b.v. het H. Aanschijn of het H. Hart van Jezus voldoende representatieve en evocatieve kracht verkrijgen om aan heel zijn persoon te doen denken. Het criterium van de religieuse waarde is dus in de toepassing niet absoluut maar hoogstens relatief.

Als besluit van dit eerste deel kunnen wij aangeven: de behandeling van de christologie moet speculatief verantwoord zijn en ernstig en rechtstreeks bij de levende Christus aansluiten.

II. Een synthetische uiteenzetting

Wij gebruiken het woord mysterie veelal in het meervoud, zoals Scheeben doet in zijn bekend boek. Dit neemt geenszins weg dat al deze geloofspunten tot één en hetzelfde heilsgeheim behoren, met name Gods liefde-uitstorting over de schepping door Jezus Christus, de Verlosser. Noch de Schriftuur noch de Overlevering brengen ons een systematische uiteenzetting van het geloof. Wij staan bijna altijd voor gelegenheidsschriften, met historisch bepaalde en dus beperkte doeleinden, meestal naar gelang de wisselende vormen van de bestreden dwaalleer. Vandaar de noodzakelijkheid naar een samenhangend geheel te zoeken. Elk onderdeel bereikt trouwens zijn volkomen kenbaarheid en zijn juiste betekenis alleen in verband met het geheel.

Hier kan men drie problemen voorzien. Is theologie zonder meer gelijk aan christologie, zoals sommigen beweerd hebben? Moet het traktaat over de Menswording over twee hoofdstukken verdeeld worden? Welk is het verband van de overige traktaten met de leer over Christus?

1°. *Doorgedreven Christocentrisme*

Het is uiterst belangwekkend na te gaan hoe het monument van onze katholieke dogmatiek ontstaan is, te beginnen met de oud-christelijke doopcatechesen, die alle het drieledig schema van het Symbolum volgen, doch aan het tweede artikel met de heilsgeschiedenis van Christus grote uitbreiding geven. De middeleeuwen steunen op de eerste synthese-pogingen van Damascenus en Petrus Lombardus, waarin de trinitaire grondstructuur nog duidelijk merkbaar is. Een grote ommekeer betekent de *Summa* van S. Thomas, die meer systematisch geordend is volgens de *exitus* en *reditus rerum* tegenover God, zodat de behandeling van Christus, als middelaar van de terugkeer, slechts bij het einde, namelijk in het 3° en laatste deel ter sprake komt [14]). De Aquiner laat zich niet leiden door een louter abstracte begrippen-constructie, maar toch biedt de plaats die hij aan de christologie toekent meer dan één bezwaar. De hedendaagse Oosterse schrijvers houden het meestal bij een tweeledig schema: de *Theologie* of leer over God zelf en de *Oeconomie* of leer over de goddelijke levensmededeling.

---

[14]) Vgl. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin* (Publ. Inst. Et. Méd. 11), Montréal, 1950.

In de jongste tijd hebben enkele auteurs waaronder E. MERSCH de volledige Christusfiguur, God en mens, als het integraal voorwerp van de theologie vooropgesteld en de voorstanders van de kerygmatiek hebben deze stelling, zoniet voor de wetenschappelijke behandeling, dan toch voor de prediking overgenomen [15]). Eén zaak is zeker: Christus staat in het middelpunt van het heilsmysterie. Maar daaruit volgt nog niet dat Hij het geheel object van de openbaring uitmaakt. De H. Drievuldigheid is toch nog iets meer dan een voorwaarde voor de openbaring van het heilsbestel. Christus is wel de weg naar de volheid van de Godskennis en in die zin mag men zeggen dat een historisch christocentrisme rechtstreeks voert naar een volstrekt theocentrisme. Wij mogen en wij moeten van Christus uitgaan, om de uitwerking van het binnengoddelijk leven door de genade te kunnen vatten.

2°. *De persoon en het werk van Christus*

Hier van een splitsing gewagen, zou overdreven zijn. De persoon van Christus komt in de verlossing tot gelding en tot kenbaarheid. Wij ontdekken zijn persoonlijke waardigheid slechts door zijn heilsopenbaring en zijn heilswerk. Maar wij kunnen niet alles te gelijk uitdrukken en daarom moeten wij de eigenlijke christologie van de soteriologie onderscheiden. De éne gewoon tot de andere herleiden is ongewettigd, zoals uit de volgende twee beschouwingen blijkt.

Volgens een ongegronde bewering van Harnack zouden de Oosterse Vaders alles tot de Menswording zelf reduceren. Met de incarnatie zou dan het algemeen herstel reeds zijn voltrokken. Doch waar de Vaders, naar het voorbeeld van Sint Jan, in de nederdaling van het Woord onmiddellijk zijn verheffing betrekken, miskennen zij geenszins de mysteriën van Christus in zijn lijden noch hun activiteit in de sacramenten. Met de hypostatische vereniging, zonder het kruisoffer, is zodus niet alles gezegd.

Omgekeerd hebben de Socinianen en met hen de meeste rationalisten en modernisten alles teruggebracht tot de verlossing, die zij louter subjectief, met miskenning van het gronddogma van de menswording interpreteren. De kruisdood is dan nog alleen het hoogste voorbeeld van menselijke religieuze toewijding en de persoon van Jezus wordt in zijn werk als het ware opgeslorpt. Nu blijft Hij echter tegenover zijn eigen heilswerk transcendent: Hij is niet de Godszoon, omdat Hij ons redt; Hij alleen kan ons redden omdat Hij de Godszoon is. Hij is gekomen om aan de zondaars de vergoddelijking te schenken. Zijn persoonlijke waardigheid is de waardebron van zijn daden en de oorsprong van alle genade.

3°. *Het verband tussen de Christologie en de overige dogma's*

Het christocentrisch denken blijkt buitengewoon verhelderend voor alle leerpunten. De *H. Drievuldigheid* wordt nergens als een thesis in de openbaring aangetroffen, doch de drie Personen in de eenheid van hun natuur

[15]) Vgl. E. MERSCH, *o.c.*, p. 56 ss. — E. KAPPLER, *Die Verkündigungstheologie*, Freiburg (Zw.), 1949 en de daar aangegeven bibliographie.

maken zich kenbaar in het heilswerk van de Middelaar, de mensgeworden Godszoon. Met louter appropriaties komt men natuurlijk hier niet toe. *De Deo Uno* handelt over de éne God zoals de Zoon van de eeuwige Vader Hem openbaart. De leer over de Voorzienigheid komt vooral tot uiting in de eerste begenadigde, met name Christus Jezus, voortrekker van al zijn broeders op de weg naar het heil. In de theologie, in tegenstelling met de philosophische Godsleer, staat de Triniteit dus voorop.

Meestal is het tractaat *de Deo Creante* in onze handboeken een wijsgerige uiteenzetting met enkele bijbelcitaten verlucht, terwijl de openbaring Christus voorstelt als degene door wie en voor wie alles geschapen is. Het doel van de schepping is Gods glorie en het geluk van de mens, maar het doel van de mens en van heel de schepping is naar de uitdrukkelijke leer van Paulus en Johannes weer de Christus. De mens is naar het beeld van de Zoon geschapen, en de leer over de erfzonde en het geschonden en herstelde Godsbeeld wordt door Paulus in een christologisch verband, namelijk in functie van de Verlossing, voorgehouden. Ook engelen en demonen worden in de openbaring in verband met het heilswerk van Christus opgeroepen. Hier behoeven de meeste manualia een totale herwerking en een ruime aanvulling.

Het zou een verhandeling op zichzelf zijn, op deze wijze alle dogmatische tractaten door te nemen. Wij moeten ons tot enkele vlugge notities beperken. De meeste theologen zijn het er thans over eens dat de *Mariologie*, om ernstig werk te zijn, in het kader van de Menswordings- en Verlossingsleer gezien moet worden, inbegrepen de hoofdstukken over de Onbevlekte Ontvangenis, de Tenhemelopneming en de Maria-verering. Het meest typische is nog de Maagdelijkheid van onze Lieve Vrouw, die veel meer van uit Christus dan van uit een persoonlijk voorrecht van Maria in de Overlevering wordt vastgesteld en verklaard.

De leer over *de Kerk* is, dogmatisch althans, niets anders dan een verlengstuk van de Christologie, ook in de beschrijving van het drievoudig ambt en de viervoudige kenmerken en eigenschappen. Hetzelfde geldt voor *de genade* die ons van uit de mens Jezus, door de kerkelijke instelling toestroomt om ons aan zijn Zoonsgenade deelachtig te maken. Bij de genadeleer sluit de uiteenzetting over de *„christelijke deugden"* vanzelfsprekend aan. Christus' plaats in S. Thomas moraalsysteem komt in de Summa-indeling niet volledig tot haar recht, doch ook in zake thomisme verdient de geest de voorkeur boven de letter [16]).

De *sacramenten* zijn de voortzetting van Christus' mysteriën. Zij vormen inderdaad zijn Oeconomie : dat is het grondbeginsel [17]). Zo wordt onmiddellijk duidelijk dat alle overige riten rond de Eucharistie moeten gedacht worden, om hun juiste betekenis te krijgen. Ook Liturgie, sacramentaliën en beeldenverering, men denke aan de iconen, zijn op Christus afgericht.

---

[16]) A. van Kol, *Christus' plaats in S. Thomas' Moraalsysteem* (Bijdragen-Bibl. n. 1), Roermond, 1947.

[17]) H. E. Schillebeeckx, O.P. *De sacramentele Heilseconomie*, Antwerpen, 1952.

Ten slotte behoeft *De Novissimis* een grondige herbewerking. Dit tractaat zou veel juister onder de titel van *Christus als Voltrekker* worden aangediend. Dan komt meteen de sociale eschatologie vanzelf op de voorgrond, zoals het ook in de openbaringsbronnen geschiedt. En voor elke mens zijn de uitersten, van af het sterven-in-Christus, te bepalen volgens hun verhouding tot de Zaligmaker, die tevens de weg is en het einddoel. Bij wijze van voorbeeld laten wij voor het *vagevuur* gelden, dat het een wachten is op de volledige vereniging met Christus, door een met liefde aanvaarde zuivering en een groeiende gelijkvormigheid met Hem, waarbij de zielen, dank zij de gemeenschap der heiligen in Christus, door de levenden geholpen kunnen worden, vooral dan door het eucharistisch offer.

Bij diepere studie zal men verwonderd staan over de verrijking van vergezichten, die door de christologische belichting in alle dogmatische tractaten wordt aangebracht. Het mensgeworden Woord is het Licht bij uitstek van heel de heilsinstelling.

III. Het heilshistorische karakter

Zin voor de historie is een kenmerk van onze eeuw, en dat geldt ook voor de gewijde wetenschap.

1°. *De historische groei van de theologie*

De historische groei van de theologie is een onmiskenbaar feit. Op dit punt gelijkt zij op de openbaring zelf, die van de oudste tijden af tot en met de zending van de Zoon geleidelijk vooruit is gegaan. En indien zij bij de dood der apostelen wordt afgesloten, toch blijft er nog vooruitgang waar te nemen in het inzicht dat de kerkelijke gemeenschap in de geloofsschat verkrijgt en in de leerstellige verkondiging van het leerambt.

Nu hebben wij de laatste decenniën, dank zij vele wetenschappelijke kritische onderzoekingen, kostbare gegevens verkregen over de geschiedenis van het Oud en het Nieuw Testament, het historisch milieu van het Joodse volk en de omringende culturen. Oude teksten en opgravingen hebben onze documentatie verrijkt. Meer en meer blijkt daaruit de verbondenheid tussen Israël en het christendom en de transcendentie van dit laatste tegenover het hellenisme en de andere heidense stromingen. Het zou volstrekt onverantwoord en onvergeeflijk zijn deze ontdekkingen te verwaarlozen.

Wij zijn ook oneindig beter ingelicht over de wederwaardigheden die de leer van de Kerk heeft doorgemaakt in het godsdienstig leven van de gemeenschap, onder de druk van de gebeurtenissen, bij aanvallen van wege de ketterijen en in de afweer daarvan door de kerkvaders en de Concilies. De draagkracht van een groot aantal definities kunnen wij veel nauwkeuriger bepalen. De exegese en de kennis der oude talen hebben merkwaardige vooruitgang geboekt. Nu mag de dogmatiek niet lui zijn, noch in een zeker fixisme verstarren. De herbronning is mogelijk geworden, ook door scherper inzicht in de evolutie, waarin de scholastiek geen stilstand maar een belangrijke phase betekent.

Liever dan een losse bloemlezing uit de oude teksten te geven, zal de

dogmaticus de groei van de leerstukken op de voet volgen en zijn speculatieve verklaring organisch met de bronnenstudie verbinden. Ook voor de onderwijsmethode is deze historische zin van belang. Hij is de voornaamste vorm van eerbied voor de Traditie en hij leert de vaste aanwinsten van de zwakke punten en de tijdelijke inzinkingen onderscheiden, zowel wat de leer zelf betreft als de terminologie waarin zij wordt uitgedrukt.

2°. *De historiciteit van de waarheid*

Sommigen gaan nog verder en beweren dat de waarheid zelf evolueert. Dit is een zeer kiese en omstreden vraag. Men heeft zelfs geschreven dat een onactuele theologie een valse theologie zou zijn [18]). Een lapidaire uitspraak, die letterlijk opgevat, op zijn minst overdreven is. De historische omstandigheden blijven niet zonder invloed op het woordgebruik, maar de waarheid wordt niet in de stroom meegesleurd en bepaalde theologische termen, vooral wanneer zij door het Magisterium geconsacreerd worden, vertonen een bestendigheid die geen ernstig mens mag misprijzen.

De waarheid is absoluut in zichzelf en ontisch verandert zij niet. Doch ik kan de waarheid alleen van uit mijn historische situatie vatten en die is veranderlijk. Nu kan men langs de twee uitersten in het absurde vervallen. Ofwel kan ik, door een soort intuïtionisme, de voorstellingen die ik mij van de waarheid maak substantifiëren, boven alle tijdswisselingen uit, en aldus de geschiedenis miskennen in de naam van het eeuwige. Ofwel kan ik in een veralgemeend relativisme uitsluitend het pointillé overhouden van de ideeën als voorbijglippende aspecten, en zo de geschiedenis miskennen in de naam van het voorbijgaande. Want als volstrekt alles verglijdt is er ook geen historie meer.

De waarheid groeit dus niet, maar wel het waarheidsinzicht en dus ook de „waarheid-als-onthulling" waarover de moderne wijsbegeerte met voorliefde spreekt. De theologen zijn in deze geestesgesteltenis meestal niet goed thuis. Zij aanvaarden wel dat bepaalde nieuwe inzichten rijker zijn dan de voorgaande, nauwkeuriger en dieper doordringend, maar zij vermijden liefst ze „waarachtiger" te noemen, omdat de ontische kern van de waarheid onveranderd blijft.

Naar S. Thomas zegt, is de waarheid de overeenkomst tussen de werkelijkheid en het intellect, voorzover deze in het intellect aanwezig is. Wij moeten bovendien in aanmerking nemen dat ons verstand de waarheid, en dan vooral de bovennatuurlijke waarheid, nooit kan uitputten noch volkomen in zijn begrippen vatten. Onze ideeën zijn trouwens abstract ; wij mogen ze niet totaal losmaken van de concrete werkelijkheid, die altijd geconnoteerd moet blijven. Zij kunnen normaal gesproken slechts één aspect van de zaak uitdrukken en in die zin zijn zij verarmend, indien wij ze niet telkens opnieuw met de veel rijkere werkelijkheid in contact brengen. Ook in deze zin moeten we ze „realiseren".

---

[18]) Vgl. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (Théologie n. 1), Parijs, 1944, p. 219.

Bovendien maakt de waarheidzoekende mens, ten minste voor een deel, zelf zijn situatie. De mens reageert niet automatisch. Hij kan min of meer getrouw zijn aan de waarheid en zijn gemoed minder of meer voor het objectief gegeven openstellen. Als hij zijn geest sluit en aan nieuw onthulde uitzichten en inzichten de toegang weigert, dan zal hij de absolute kern nog veel minder benaderen of ze zelfs helemaal niet meer treffen, in de plaats van zijn kennis-in-de-diepte telkens weer te verrijken. Het zogenaamd essentialisme van de scholastiek blijft doordrongen van de existentiële concreetheid van het mysterie, zoals het in de Schrift en de Traditie tot ons komt. Niet zonder reden waarschuwt *Humani Generis* tegen het alles ontbindend historicisme.

3°. *De heilshistorie van Christus*

Het Symbolum geeft duidelijk aan, dat de geloofsartikelen geen louter abstracte waarheden zijn, maar dat die waarheden in de feiten doordringen en aldus tot ons spreken. De absolute goddelijke Waarheid, waaruit alles voortkomt en waartoe alles terugkeert, omvat, zoals het Credo zegt, dat God in het begin de wereld geschapen heeft, dat de Zoon mens geworden is en geleden heeft en dat de H. Geest over de Kerk werd uitgestort en de gemeenschap voortdurend heiligt. Het geloof is geen idealistische wereldbeschouwing, maar het aanvaarden van de eeuwigheidsbetekenis in de gebeurtenissen van de heilsgeschiedenis. Het pneumatisch mysterie staat niet eenvoudig boven het historisch leven van Jezus, maar dat leven „is" het mysterie. Zo is het meteen transhistorisch, omdat zijn invloed ons door de tijdelijke gebeurtenissen heen naar de eeuwigheid voert, met name door de mysteriën van Jezus' lijden en dood en door hun actuele toepassing op ons in de sacramenten.

Merkwaardig genoeg behandelt S. Thomas de verlossingsleer uitsluitend in het kader van Jezus' leven, en deze getrouwheid aan de historische beschouwingswijze behoedt zijn begrippen-ontleding voor alle levensvreemde splitsing in abstracte categorieën. Bij dat Jezus-leven sluit daarna de leer over de sacramenten aan.

In de loop der tijden heeft de theologie verschillende pogingen aangewend om de heilswaarde d.w.z. de transhistorische uitwerking van de openbaringsfeiten nader te verklaren. Zij onderzoekt niet alleen de verhouding van de eeuwige heilswil Gods tegenover de tijd, maar ook de invloed van de voorbije kruisdood en verrijzenis op het moment van onze actuele heiliging en ten slotte het effect van onze cultusdaad in het eeuwige eindgeluk.

De meest bekende proef in de jongste jaren is de theorie van Dom O. Casel over de Mysteriengegenwart [19]).

Het „mysterie", voor Casel, is een heilige cultuele daad, waardoor een

---

[19]) De bibliographie is zeer uitgebreid. Men raadplege vooral O. Casel. *Das christliche Kultmysterium*, 3° ed., Regensburg, 1948, en de *Jahrbücher für Liturgiewissenschaft* van af VI, 1926. Een goed overzicht bij Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysteriumlehre*, Warendorf i.W., 1957. E. Dekkers, *La Liturgie, mystère chrétien*, Maison-Dieu, 14, 1948, p. 30-64 ; enz.

heilsfeit in de ritus tegenwoordig komt, zodat de gemeenschap die de ritus voltrekt aan dat heilsfeit deelachtig wordt en aldus de zaligheid verwerft. De drievoudige verwijzing van het sacramenteel sacrificie, naar het Calvarieverleden, waarvan het de gedachtenis oproept, naar de zalige toekomst, waarvan het een onderpand geeft, en naar het heden, waarin het de meevierenden hervormt en heiligt, wordt praktisch door iedereen erkend. Doch de stelling „Christus wordt iedere dag in het sacrament geslachtofferd" heeft bij Casel een zeer strikte betekenis, die door weinigen zonder meer wordt overgenomen. Volgens hem is de daad zelf van Christus, niet op historische, maar op „mysterische" wijze in de cultus-voorstelling aanwezig. In de sacramenten „wird die historisch vergangene Passion sakramental gegenwärtig". Het gaat dus niet alleen over een virtuele invloed van het vroegere heilsfeit: in de liturgische viering staan wij voor de geheimzinnige aanwezigheid van Christus' dood in een soort boventijdelijke kern.

Casel meent deze opvatting te vinden in de teksten van de liturgie en de oude vaders en hij steunt ze vooral op de vergelijkende godsdienstwetenschap betreffende de heidense mysteriën. Verder gaande beroept hij zich op een aantal schriftuurplaatsen en op het parallelisme van zijn voorstelling met de verklaring van S. Thomas over de aanwezigheid van Christus' lichaam onder de geconsacreerde gedaanten „per modum substantiae".

De nadruk van Casel op het mysterie van de eredienst, waarvan Christus de bron en het middelpunt is, verdient alle lof. Het christocentrisme, het realisme en het vitaal karakter van de cultus der gemeenschap, zijn bovennatuurlijke aard en oorsprong komen aldus beter tot hun recht. De sacramenten verschijnen als een goed geordend organisme en werktuig van genade. En duidelijk blijkt uit deze waardering van de heilsgeschiedenis, dat het offer van Christus *ephapax*, éénmaal heeft plaats gehad en zonder menselijke toevoegsels de genadebedeling eens voor altijd inluidt.

Doch de blijvende kracht van Christus' mysteriën valt nog niet samen met Casels persoonlijke stelling, die het historisch feit op geheimzinnige wijze boven de tijd uitlicht. Zijn interpretatie van de Mysterie-aanwezigheid wordt door een kritisch bronnenonderzoek niet bevestigd, waar hij de cultus-gelijkenis of het cultus-beeld buiten en boven de werkelijke historie verzelfstandigt. In haar toegespitste vorm is deze voorstelling ondenkbaar: het mysterisch moment is van het historisch moment niet los te maken door een soort ontdubbeling bij middel van het *Gleichnisbild*. Het historisch feit zelf is mysterisch of geheimzinnig werkdadig.

Wij kunnen deze kritiek hier niet in den brede ontwikkelen. Wij willen er slechts op wijzen, dat de voorstelling van S. Thomas over de „virtuele" aanwezigheid van de voorbije heilsgebeurtenissen, mits enige verdere ontwikkeling, volkomen aan het gestelde probleem beantwoordt. Zij is traditioneel gegrondvest en berust op de efficaciteit van de éne goddelijke heilsintentie doorheen het lijden, de dood en de verrijzenis van Jezus en hun liturgische viering op onze altaren. De Aquiner gebruikt hier zowel zijn aristotelische verklaring van de instrumentele oorzakelijkheid als het platonische gegeven van de participatie aan de werkelijkheid van het Oerbeeld,

en bovendien kan hij zich beroepen op de uitdrukkelijke leer van de Griekse Vaders.

Deze kostbare traditionele aanduidingen mogen we geenszins verwaarlozen. Het mysterie vindt zijn concrete basis in de heilswil van God en zijn neerslag in de menselijke wil van Christus, die doorheen zijn stoffelijke natuur en haar historische daden op het mensdom inwerkt. Deze goddelijke heilsorde dringt in de werkelijke geschiedenis door, zij maakt er haar subject van, van af de menswording, door kruisdood en verrijzenis en door hun kerkelijke viering heen, tot aan de wederkomst des Heren. In heel deze afwikkeling blijft de goddelijke kracht, die S. Thomas *intentio* noemt, één en werkdadig.

De juiste zin voor de historie wordt hier veel getrouwer inachtgenomen. In de verheerlijkte mensheid van Jezus blijft zijn offerdaad dynamisch aanwezig, niet als een loutere verworvenheid, maar als een immer vloeiende, persoonlijke en vrije krachtbron. In laatste instantie gaat deze theologie terug op de leer van Paulus en Johannes over het vleesgeworden Woord als oorsprong van leven en genade. Alle moeilijkheden worden daardoor niet opgelost, doch wij blijven in de éne, vaste lijn die door de Vaders van af Irenaeus werd aangegeven en vooral door Cyrillus van Alexandrië werd doorgetrokken.

De Aquiner heeft deze lijn bij Damascenus weer opgenomen en door deze herbronning heeft hij de theologie van Augustinus en van het Westen op schitterende wijze verrijkt. Hij overwint aldus de bezwaren van de Bisschop van Hippo en zijn ontelbare volgelingen in de scholastiek, alsof de stof, naar platonische opvatting, al te grof zou zijn om de geest te kunnen beïnvloeden. De historische groei van dat nieuw en eeuwenoud inzicht in de geschriften van S. Thomas is een passionerend studie-onderwerp, dat tevens een onverwacht licht werpt op de onbevangen ontvankelijkheid van de grootste van alle dogmatici tegenover alle positieve gegevens van de kerkelijke Overlevering.

De „virtus divina", die door de gehoorzaamheid van Jezus tot op Calvarië in zijn historische menselijkheid wordt ontvangen, en éénmaal in haar doorgedrongen, als een ononderbroken stuwing blijft doorwerken, is noch aan de plaats noch aan de tijd gebonden, en de heilsgebeurtenissen blijven actief, in zoverre en zoals ze nog bestaan, ingeschreven in de ziel en het lichaam van de verheerlijkte Zaligmaker.

Onze vereniging met God, onze *religio*, geschiedt dus uitsluitend door en in Christus. De geestelijk-stoffelijke menselijke natuur verschijnt in haar volle waardigheid, bij Jezus, bij ons en bij de wijze waarop Jezus ons verlost. Even duidelijk blijkt de waarde van de Kerk in haar sociaal en in haar personalistisch aspect. Het realisme van de mystieke vergoddelijking miskent geenszins de juridisch-zedelijke momenten van het heilsbestel, want de menswording, zelfs met het kruis, zou onvruchtbaar zijn, indien zij in het mensdom geen morele en ascetische ontvankelijkheid en actieve beantwoording opwekt. De zin voor het mysterie blijft levendig èn in zijn transcendent èn in zijn religieus karakter. De getrouwheid aan de geloofsbronnen omvat ook de

erkenning van het geschiedkundig element in de verlossing.

IV. Psychologische belangstelling

De werkelijkheidszin, waarvan de historische gerichtheid getuigt, verklaart reeds ten dele de belangstelling voor de psychologische vraagstukken.

1°. *Het beginsel van de psychologische aanpassing*

Het beginsel van de psychologische aanpassing wordt hiermee dadelijk aan de orde gesteld. In welke zin is deze adaptatie aanvaardbaar?

Om een werkelijk gesprek met zijn tijd te kunnen voeren, moet de theoloog een verstaanbare taal spreken, de vragen en moeilijkheden van zijn tijdgenoten kennen en hun authentische waarheidsinzichten met zijn dogmaverklaring in verband brengen. Doch zijn taak is het niet de openbaring bij de mens, maar wel de mens bij de openbaring aan te passen. Enkel streven naar actualiteit is oppervlakkig en onverantwoord. Voor de psychische mens, zoals S. Paulus zegt, zullen meerdere openbaringsgegevens steeds als antimodern en onaanvaardbaar voorkomen.

Onze tijdgeest staat in het teken van een evolutionistische en progressistische levensopvatting, op ongeveer alle gebieden van het menselijk kennen en kunnen. Het dogma integendeel is eens en voor altijd gegeven. Het spreekt, bij de oorsprong, over een zedelijke val, die door het herhaald ingrijpen Gods principieel wordt hersteld, terwijl de eindphase in een geweldige en tegen de stroom ingaande totale ommekeer zal bestaan. De zelfbewuste krachtige mens heeft geen menswording noch verlossing nodig en hij aanvaardt wel de eeuwige levensstroom, maar de verrijzenis van het vlees is voor hem nog absurder dan voor de oude Grieken.

Men denke hierbij niet alleen aan Nietzsche of aan de Sartriaanse bestrijders van het christendom en de Godsaanvaarding, doch ook aan bepaalde pogingen binnen de christelijke kerken om de geloofsboodschap te moderniseren.

Het voornaamste phenomeen is ongetwijfeld de bekende Demythologisatie van BULTMANN [20]. Deze protestantse theoloog wijst in de naam van het geloof het liberalisme kordaat van de hand, doch aan de andere kant verklaart hij de geloofsact in de zin van een existentialistische bekeringservaring, waarbij de mens tot zelfinzicht komt, zoals Heidegger dat beschrijft, met dit verschil dat de mens die ommekeer aan Gods ingrijpen en niet aan zijn hovaardige zelfgenoegzaamheid toeschrijft.

Ondertussen is het oude wereldbeeld eenvoudig op te geven en al de mythologische voorstellingen die met de drie verdiepingen van hemel, aarde en hel verband houden dienen niet meer cosmologisch maar anthropologisch verklaard te worden. Zij beschrijven namelijk uitsluitend de menselijke situatie, terwijl menswording, nederdaling ter helle, hemelvaart, engelen- en demonenleer, de dood als zondestraf, de verlossing en de verrijzenis totaal „erledigt" zijn en tot een voorbije naïeviteit behoren. Een eerlijk mens zal

[20]) Men raadplege de verschillende bundels *Kerygma und Mythos*, Hamburg, 1948 en vv., rondom het opstel van R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, dat de protestantse Kerken in grote beroering heeft gebracht.

niet trachten ze kunstmatig herop te wekken, maar door ze existentieel te interpreteren zal hij het kerygma in de kerkelijke prediking redden.

Het baart verwondering te zien hoe Bultmann het oude physisch wereldbeeld totaal met de traditionele dogmatische wereldbeschouwing vereenzelvigt: alles is mythe. De terecht geprezen heilsbetekenis heeft geen historische grondslag meer en het geloof is alleen te wettigen uit het geloof.

Voor de protestantse Sola-fides-leer is de weerlegging van Bultmann buitengewoon moeilijk. Alleen vraagt men zich af door welke inconsequentie de geloofsboodschap zelf, het kerygma dus, aan de demythologisering nog kan ontsnappen.

Dergelijke adaptatie van het evangelie kan in de gewone betekenis van het woord niet meer christelijk genoemd worden: alle objectieve gegevens zijn erin verzwonden.

De Russisch-orthodoxe theoloog, S. Bulgakov houdt integendeel, in zijn duistere leer van de Sophiologie, aan een litteralistische schriftuurexegese, waarbij de Godmens Christus verklaard wordt als een soort apollinaristisch compositum, met behulp van de protestantse kenosisleer en de halfrationalistische persoonsopvatting van de XIX° eeuw. Hier is de adaptatie blijkbaar enigszins in vertraging. De officiële Russische Kerk heeft deze sophiologie veroordeeld en de belangstelling rond het systeem is sedert de dood van de schrijver erg verzwakt[21]).

Bij de katholieken heeft de grootscheepse evolutionistische verklaringspoging van P. Teilhard de Chardin grote bekendheid verworven. De stof ontwikkelt zich door vitalisatie in de biospheer, en deze wordt menselijk in de noospheer, waarin een duidelijke vergeestelijking, veralgemening en personalisatie merkbaar is. De eenmaking van de hele cosmos wordt krachtig bevorderd door de menswording van de Godszoon, die het mensdom en het heelal naar het Omega-punt in God terugvoert. Zonde en herstel worden in de biologische evolutie opgenomen. P. Teilhard wil alle christelijke dogma's ongeschonden bewaren, doch in zijn meestal onderhands verspreide geschriften voelt de katholiek haast doorlopend een onbehaaglijk en vreemd klimaat, vooral omdat natuurwetenschap, wijsbegeerte en theologie voortdurend, ook methodisch, met elkaar worden vermengd[22]).

Het behoort tot de taak van de hedendaagse theologie het koren dat tussen al dat kaf vermengd zit met zorg te schiften. Uit de aangehaalde voorbeelden blijkt de onrust van de moderne gedachte. Een deel van deze phenomenen behoort tot de voorbijgaande mode, doch volstrekt niet alles. Een verantwoordelijk denker zal er een dringende uitnodiging in zien tot ernstige bezinning op de hoofddogma's van menswording en verlossing. Deze blijven klaarblijkelijk bijzonder actueel.

---

21) Zie vooral S. Bulgakov, *La Sagesse divine et la théanthropie*. Vgl. C. Lialine, *Le Débat sophiologique*, in Irénikon, 13, 1936, p. 168-205 en P. Henry, art. *Kénose*, in Dict. Bibl. Suppl. 5, 144-156.

22) Een van de zeldzame betrouwbare verhandelingen is het boek van L. Cognet, *Le P. Teilhard de Chardin et la Pensée contemporaine*, Paris, 1952. De posthume uitgave van de werken van P. Teilhard heeft een uitgebreide literatuur in het leven geroepen.

2°. *De zonde*

De Verlossingsleer veronderstelt een fijner analyse van de zonde ook in haar psychologische en sociale aspecten [23]). Het werk van Christus kan niet behoorlijk beschreven worden, waar de persoonlijke en ontologische dimensie van de zonde slechts oppervlakkig wordt vermoed. Een misstap die ongeluk bijbrengt en een overtreding van de eisen ener goedgeordende samenleving behoren nog niet noodzakelijk tot de zedelijke sfeer, laat staan tot de godsdienstige. In feite kan de zonde slechts tegenover God en tegenover Christus, hoofd en redder van de mensheid, in al haar ernst worden erkend. De bijbelse voorstelling van de gramschap Gods verdient ruimere aandacht. Vooral de saamhorigheid tussen alle mensen, in het goede en het slechte, moet nader onderzocht en in het geheel van de Corpus-Mysticumleer meer doorzichtig gemaakt worden. Het gaat niet om een oud-heidense collectieve uitbreiding van alle verantwoordelijkheid en schuld, doch aangezien de zonde een schending is van de door God meegedeelde liefde, is zij ook een schending van de gemeenschap, een religieus sociale dienstweigering en een beginsel van verdeeldheid. Het herstel kan alleen van Gods initiatief uitgaan en het is niet zonder meer vanzelfsprekend.

Een theologisch ernstige studie zal de ontleding van het natuurlijk en bovennatuurlijk vrijheidsbegrip moeten omvatten en de tussenkomst in het menselijk leven van bovenaardse vrije geesten niet mogen verwaarlozen. Hier gaan voor de erfzonde en voor de persoonlijke zondedaad en hun herstel in Christus veel breder perspectieven open dan wij wellicht gewoon waren te denken. Een op de openbaring gevestigde en rationeel verantwoorde dieptepsychologie, die zich niet in détailpsychologisme verliest, zal ons welkome hulp kunnen bieden.

3°. *De psychologie van de Godmens*

Wij moeten dit reeds te lang artikel noodgedwongen inkorten. We kunnen dus enkel het allervoornaamste aangeven. Het werk van P. Galtier heeft de psychologie van Christus op de voorgrond gebracht. Zijn stellingen over het tweevoudige psychologische Ik in de Godmens hebben hevige tegenspraak verwekt en de discussie is nog niet gaan luwen [24]). Een zekere verwarring komt hieruit voort, dat men geen voldoende onderscheid maakt tussen „bewustzijn" als bewuste kennis en „zelfbewustzijn" als actuele zelfervaring. Doch de kern van het debat ligt veel dieper. Het begrip dat een katholiek zich van de hypostatische vereniging vormt, staat onvermijdelijk ergens in 't midden tussen nestorianisme en monophysisme. De énen vermijden angstvallig het linkse gevaar ; de anderen, het rechtse. Zo staan ze dan allen, ten minste in de ogen van hun tegenstrevers, een beetje te dicht bij het tegenoverliggend extreem.

---

[23]) Vgl. J. Beumer, *Die persönliche Sünde in sozial-theologischer Sicht*. Theol. und Glaube, 43, 1953, p. 81-102.

[24]) Zie vooral P. Galtier, *L'Unité du Christ. Etre, Personne, Conscience*, Paris, 1939. Aan de overzijde : P. Parenti, *L'Io di Cristo*, Brescia, 1951.

In een nog diepere laag spreekt ook de verschillende geestesrichting tussen Oost en West een woordje mee. Voor een aantal moderne Westerse theologen ziet de Oosterse theologie de menselijke natuur van Christus te gemakkelijk over het hoofd. Volgens anderen legt de uiterste Westelijke richting te grote nadruk op de dualiteit tussen Godheid en mensheid in Christus. Men spreekt dan van halfbewust nestoriaans rationalisme. De énen denken eerder volgens het schema: de mens Christus tegenover de goddelijke Drievuldigheid; de anderen volgens de voorstelling, de mensgeworden Godszoon tegenover de hemelse Vader en de H. Geest. Volgens het eerste type heeft appropriatie-theologie doorlopend de bovenhand; volgens het tweede staat het proprium der personen telkens voorop.

Rome zelf heeft, zonder een eigenlijke veroordeling uit te spreken, gewaarschuwd tegen het gevaar van een nestoriaans-getint dualisme door een werkje van P. SEILLER op de index te plaatsen, waarin deze de ongenuanceerde uitlatingen van P. DÉODAT DE BASLY tot de zijne maakt[25]). Ondertussen behoudt de Assumptus-Homochristologie een aanzienlijk aantal strijdlustige verdedigers, vooral in Frankrijk en in de kringen van het scotisme.

De studie van de oude ketterijen blijft dus meer dan ooit actueel. Concreet komt de twistvraag grotendeels neer op de betekenis en de functie die aan de *scientia visionis* in de mens Christus wordt toegekend. Hier is gelegenheid te over om met inachtneming van de ontoegankelijkheid van het diepste gemoedsleven, vooral dan in de mysterieuse Godmens, de psychologische ontleding te verfijnen en te verdiepen. De drievoudige menselijke kennis in de ziel van Jezus, zoals de scholastieken ze meestal beschrijven, verwekt de indruk van een levensvreemde kunstmatigheid. Nader aansluiten bij de schriftuurgegevens, inbegrepen de teksten van Jezus' vooruitgang in kennis en over zijn niet-weten van de oordeelsdag, is hier dringend geboden. Een gezond realisme, dat de complexiteit van het vraagstuk eerlijk in rekening neemt, zal de rijke vrucht van deze arbeid zijn. Ook de theologie van het geestelijk leven zal door een nauwkeuriger aansluiting bij het inwendig leven van de Godmens sterk bevorderd worden.

Men mag een soortgelijk nut verwachten van een juister inzicht in de genade van Christus, in zijn gebedsleven en over 't algemeen in de theosis of vergoddelijking van zijn mensheid. Oosterse en Westerse beschouwingswijze moeten beide het hunne bijbrengen om de wegen naar een evenwichtige synthese te helpen bevorderen.

Voor de Christologie ligt er dus nog een praktisch onoverzienbaar werkveld open. Bovenstaande nota's hadden enkel voor doel de geestdrift op te wekken voor deze alleszins buitengewoon lonende arbeid.

Leuven G. PHILIPS

SOMMAIRE

L'exposé de la doctrine de l'Incarnation devra tenir compte de quatre directives principales.

---

[25]) L. SEILLER, *La Psychologie humaine du Christ et l'unicité de sa personne*, Rennes, 1949. Het decreet van het H. Officie dagtekent van 27 Juni 1951.

1°. Il doit être de nature spéculative et se conformer au caractère *religieux* de son donné. Conformément au Concile du Vatican, ce travail dogmatique se fera *sedulo,* avec soin et exactitude, en tenant compte de la portée analogique des notions ; *pie,* c.-à-d. en respectant la signification salvifique des mystères, sans négliger le témoignage de la mystique ; et enfin *sobrie,* sans se lier à aucun système philosophique ni sacrifier à une vaine curiosité.

2°. Il sera *synthétique* et concentré dans tous ses éléments autour de la figure du Verbe incarné. Le Christocentrisme historique conduit par voie directe à un Théocentrisme absolu. Il y a lieu de distinguer, sans les séparer, une partie strictement christologique et une partie sotériologique du traité *de Verbo incarnato.* Chacun des dogmes devra s'éclairer par une perspective explicitement christologique qui se révélera extrêmement enrichissante. Par manière d'exemple, l'application se fait à la Trinité, la création, l'Eglise, la grâce et la consommation finale.

3°. Il respectera la dimension *historique.* La théologie, en effet, manifeste un développement progressif. Parler de l'historicité de la vérité ne va pas sans danger ; l'expression vise évidemment la vérité comme manifestation. Notre connaissance n'est pas indépendante de notre situation, mais celle-ci, en partie du moins, nous pouvons la choisir. Dans l'histoire du salut et son efficacité transhistorique, l'essai d'explication de Dom Casel est très intéressant sans être à l'abri de toute critique. La pensée de S. Thomas en utilise déjà les données positives, reprises de la Tradition ancienne.

4°. Il s'intéressera aux problèmes *psychologiques.* A ce point de vue, certaines théories récentes, e.a. de Bultmann et de Boulgakov s'avèrent inadmissibles et celle du P. Teilhard ne donne pas satisfaction. La théologie de la rédemption postule une analyse plus poussée du péché surtout sous son aspect social. Enfin la psychologie de l'Homme-Dieu pose à la dogmatique contemporaine la difficile question du double Moi dans la conscience du Christ.

„CREATION" AND „CREATURE"
II

TEXTS AND TENDENCIES IN THE EPISTLE TO THE ROMANS

In a previous section [1]) some typical texts of the New Testament were examined as a background for an understanding of the *Firstborn* title and the creation *pericope* in Col. 1, 15 ff. It is not possible to determine the drift of this all-important creation passage without some inspection of the way in which the N.T. writers used the expression *creation-creature* (κτίσις). It was observed that, apart from certain irrelevant places where it is the process of creation itself which is envisaged, there is a notable tendency to conceive of *creation-creature* in a particularized and qualified sense. Now certain passages in the Epistle to the Romans must be considered.

Creation-creature while not appearing more than seven times in the work as a whole, yet sets a series of problems which have too often been taken in isolation from one another. The concept of *creation-creature* is so strongly personified that it is, in a much discussed passage, to be seen as a very figure of anxiety with head and neck stretched forward, awaiting the appearance of the Son of God. But before we approach yet again these famous and enigmatic expressions of the 8th Chapter, we must discuss some arresting phrases that precede.

Very early on in our reading of Romans we are told that whereas it is the gospel which reveals the *divine justice* for Jew and then Greek, given the necessary condition of faith, there yet remains outside the economy of divine justice the counterpart which is the *anger of God*. For the anger of God falls there where there has been made a divine manifestation to the human spirit, where such a manifestation has been ignored, and that deliberately : „for since the creation of the world his invisible attributes (riches) .... are to be discerned and contemplated through his works" (Rom. 1, 20). The meaning of κτίσις in this place has been controverted and it would in principle be possible to understand the phrase ἀπὸ κτίσεως κόσμου in several different ways ; but the common opinion of modern commentators has decided in favour of a reference to the act of creation, the process of *creatio prima,* a meaning which is natural and reasonable. Parallels adduced to show that the preposition ἀπὸ may well have a temporal meaning are strong [2]).

---

1) Cf. Bijdragen, XVIII (1957), pp. 129-139.

2) For the reference to the act of creation cf. SANDAY-HEADLAM, LOHMEYER, LAGRANGE, MICHEL. „Inde a mundo constituto (ZERWICK, *Analysis Philologica,* Rome, 1953)." These parallels are worth noting : ἀπ' ἀρχῆς κοσμοῦ (Matt. 24, 21); ἀπὸ καταβολῆς κόσμου

And it is worth noting that we have then a definitely restricted meaning of κτίσις although of course not in the sense of *creation-creature*. This would also be true if the modern suggestion is correct that it is man himself who is the *creation-creature* in question, since by reason of his primacy and his excellence it would be from him that the requisite knowledge of the divine is to be obtained [3]).

These are particularised views of the word κτίσις in Romans 1, 18 ; and, although it would be easy to suppose that we are here in face of an apt proof-text which asserts the possibility of knowledge of God from the consideration of the wide universe of created being, yet ,,the idea of knowledge being derived from the fabric of the created world" is, as SANDAY-HEADLAM pointed out, in any case contained in the context. Its repetition in the *creation-creature* phrase would amount to tautology [4]). The new French translation in the *Bible de Jérusalem* ,,depuis la création du monde" seems admirably to preserve the possibility of ambiguity caused by ἀπό, with the suggestion that is is the temporal which is the commoner and more natural meaning. And such a meaning is particularised.

Further in our reading of Romans and recollection of Paul's treatment of the *anger of God* we remember that the revelation of this anger ,,signifies the total situation that obtains, the lost condition, when man has departed from God" [5]). How far man has gone is made clear in the details of the abandoned state. Men have come to know God, have not glorified him or given thanks, they have misrepresented the glory of the immortal God, ,,have abandoned the truth about God for a lie, and have served and worshipped the creature in place of the Creator" (cf. Rom. 1, 21-25). To know here whether the *creation-creature* that is worshipped is generic or universal in application, or whether we have some reference to a more particularised class of object, we must see whether the N.T. usage of the verb λατρεύω sanctions the idea of an object as wide as the universality of created being, or even the class of created beings as such. In fact we find that this verb in the N.T. is used of service of the true God [6]). We find it construed with the personal pronoun, the relative pronoun and with θεῷ explicitly [7]). Yet in addition to Rom. 1, 28 there are three other places in

---

(Matt. 25, 34 ; Lk. 11, 50 ; Apoc. 13, 8, 17, 18) ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως (Mk. 10, 6 ; 13, 19 ; 2 Pet. 3, 4).

[3]) LACKMANN also allows for the idea that it is the providential government of the world, the direction of souls or the course of history which are at issue. Cf. M. LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, Stuttgart, 1952, p. 59.

[4]) Cf. SANDAY-HEADLAM, *Romans* (I.C.C.) p. 43. It was CORNELY who observed of the easiest solution (that *creation-creature* here meant the *universitas rerum creatarum*): quae explicatio per se apta est, sed tautologia quaedam exoriri videtur quum addatur τοῖς ποιήμασιν (*Comm. Ep. ad Rom.*, Paris, 1896, p. 85).

[5]) Cf. A. NYGREN, *Commentary on Romans*, tr. C. C. RASMUSSEN, London, 1952, p. 98.

[6]) The precept of the Decalogue αὐτῷ μονῷ λατρεύσεις is of course quoted in Matt. 4, 10. Cf. also Phil. 3, 3 πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες.

[7]) For the pronouns cf : Matt. 4, 10 ; Lk. 1, 74 ; 4, 8 ; Apoc. 7, 15 ; 22, 3 and Acts 27, 23 ; Rom. 1, 9 ; 2 Tim. 1, 3. For the construction with θεῷ cf Acts 24, 14 ; 27, 23 ; Hebr. 9, 14 ; 12, 28.

which λατρεύω is construed with an expression which means something different from the personal God. Do these passages gives us any help in understanding Rom. 1, 28?

In Acts 7, 47 Stephen speaks of delivering over the Israelites to „worship the host of heaven"; and from the O.T. it is quite clear that we have here an allusion to astral worship [8]). For the „host of heaven" is something quite concrete and nameable, e.g. „When thou seest the sun, and the moon and the stars, all the host of heaven" [9]). We have thus in Acts 4, 47 a reference to a quite definite and even restricted class of objects even though the totality of that class is frequently mentioned.

In Hebrews 8, 5 we find the second example of λατρεύειν construed with an object instead of a person. The levitical priesthood here upon earth „make their offerings conformably to the law, who are such as to do the service of a mere type and shadow of celestial (realities)". Spicq's note here observes that the usual construction with λατρεύειν is that of the dative of the person to whom service is rendered but that here and elsewhere, when we find that it is a thing instead of a person to which service is rendered, we must understand that there is a certain light irony at play. This is verified in the case of the material tabernacle which served as a substitute for the living God: our high Priest is „of the true ‚tabernacle, which the Lord', and not man ‚hath set up'" (Hebr. 8, 2). The same sort of irony may be detected in Hebr. 13, 10 where „we have an altar from which we are not entitled to eat who serve the tabernacle". And whether or not we think this irony is strong enough to be felt, the writer is certainly making use of a term which he knows ought to be kept for reference to a person served; and in the religious context this can only be God [10]). Only on this understanding does such phraseology retain its point.

Thus when we look back now upon Acts 7, 42 it is clear that Stephen has given us in germ something of the great Pauline paragraphs upon God's anger and his abandonment of men in Rom. 1. The awful παρέδωκεν thrice repeated in Romans is the verb used by Stephen. In Romans men are given over to the worship of *creation-creature*; while in consequence of the worship of the Aaronic calf (Acts 7, 42; Exod. 32) Stephen says „that God turned from them and delivered them up (παρέδωκεν) to worship the host of heaven". It is clear that the natural object of the verb λατρεύειν has a very well-defined field of reference.

Bearing this in mind we may now turn again to the meaning of *creation-creature* in Rom. 1, 25 and it is impossible not to notice that the phrase παρὰ τὸν κτίσαντα is added to remind us that the proper object of λατρεύειν should always be God himself. *Creation-creature* is in fact a substitute; and as such it must be understood to retain a clearly defined character, „Serve and worship the creature", if taken in a wide and general sense does not

---

8) Cf. Deut. 4, 19; 2 Kings 23, 5; Jer. 7, 18; 8, 2; 19, 13; Soph. 1, 5; 2 Par. 33, 3, 5.

9) A conscious existence was sometimes attributed to the sun and the moon and the stars; cf. 1 Enoch 18, 13 ff.

10) Cf. Spicq, *Hébreux*, II, pp. 236, 424.

satisfy. We can now see a reason why this surrender to the dishonouring of the body appears to be quite clearly connected with the adoration of *creation-creature*. It is true that once more we might suspect a reference to idol-worship; but this has been so explicitly described in v. 23 that nothing is gained by a further reference to the practice and a retreat into allusiveness would be against Pauline usage. His thought always travels from the less to the more explicit. Nor must we try and make v. 25 b say the same thing as v. 25 a. The definite reference we expect will be found a little later; and the suggestion comes to mind that in *creation-creature* we have an oblique reference to the body rather than to idols. For in the climax of Pauline anthropology it is after all the body which is called *creation-creature*. This climax is of course the resurrection; and the resurrection, as J. A. T. ROBINSON has observed in his illuminating study is ,,not from the body, but of the body. The new creation is not a fresh start, but the old made new — not a νέα but a καινὴ κτίσις —" (2 Cor. 5, 17) [11]). If the renewed body can be referred to as a renewed *creation-creature*, then surely the old to which such disastrous service has been done can likewise be called *creation-creature*.

But the meaning of 25 b cannot be discussed without any reference to 25 a; and here again there is some difficulty for the interpreter. God gave up the Gentiles to the consequences of his anger. And anger is the metaphor of revelation used to express the absolute repugnance that exists between God and sin. The anger of God finally works in his surrendering of man to a multiplicity of sins [12]). It is in this sense that God ,,gave up" the heathen to their desires and to impurity, the catalogue of vices which we find in Rom. 1. But we must have some elucdation of the remark ,,who exhanged the truth of God for falsehood". If we can know what is man's falsehood that has been substituted for God's truth we shall be in a position to confirm our interpretation of *creation-creature*.

St. THOMAS in his Commentary puts the alternatives very simply: the surrender to the effects of divine anger takes place either ,,because by perverse reasonings they have turned to false beliefs in place of the true knowledge which they have received", or ,,because they have attributed the nature of the divinity, which is truth itself, to an idol which is a lie in so far as it is not God" [13]). Are the abstracts of the first alternative more satisfactory? Is it sufficient in the context to say that true knowledge of God has been deserted and a lie substituted? A feeling for the undercurrent of Hebraic thought in the passage leads one to prefer the second explanation which is in more concrete terms. And it is remarkable how this view of St. THOMAS is confirmed by modern scholarship. According to DODD this is among the New Testament passages in which a colouring of a Hellenistic tendency is to be observed. ,,Thus Paul speaks of τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ (an expression implied in the extremely frequent LXX phrases, ἡ ἀλήθεια σοῦ, αὐτοῦ) and

---

[11]) J. A. T. JOHNSON, *The Body* (Studies in Bibl. Theology, No. 5), London, 1952, p. 82.

[12]) Cf. e.g. Pss 69 (8) 24-28; 85 (4) 3-5; Mich. 7, 9; Sophon. 1, 14-18; 3, 8. Cf. also Manual of Discipline, I, 21; X, 23; XI, 3.

[13]) *Comm. ad Rom.* Cap. I, lect. 7.

contrasts it with ψεῦδος, „falsehood" (Rom. 1, 25). The meaning is the „reality of God" contrasted with the unreality of idols" [14]). Thus we have a more Semitic thought which is concrete behind the abstract expression; and the „reality" or the „truth" is the Greek coloured phrase for „the true God" (John 17, 3; 1 Thess. 1, 9; 1 John 5, 20). This, says DODD, „is purely Greek, though by an accident of translation it finds a place in the Old Testament" [15]).

But now we have in Rom. 1, 25 more explicit phraseology to account for. In trying to determine the nature of *creation-creature* it will not be enough to weigh the possibility of parallelism with ψεῦδος. If ψεῦδος refers to idols, why should κτίσις (*creation-creature*) be made to do the same? In what sense does *creation-creature* suggest falsity? If in fact *creation-creature* is an idol adored in false worship, then is it not necessary to say that v. 25 b („and worshipped *creation-creature* in place of the Creator") is a virtual repetition of 25 a („who exchanged the truth of God for falsehood") [16])?

At this point however it is worth while paying a little more attention to the run of the sentence. The relative pronoun (οἵτινες) which introduces the clause („who exchanged ....") makes it an explanatory clause [17]); and the force of this is best appreciated when we notice that the clause is meant to give us further information and the reasons for the repeated παρέδωκεν formula. „Wherefore he delivered them up according to the desires of their hearts, to impurity for the degrading of their bodies." Now it may seem slightly inconsequential to say that they were delivered up to impurity and bodily degradation „seeing that they have exchanged religious truth for falsehood"; but such will be the implication if we take „the truth of God" (v. 25) „to be an echo of v. 18 where the Gentiles are said to be repressing the truth in their injustice" [18]). The sentence under consideration must be made to satisfy its own internal requirements first. And of course there is a sin specifically connected with impurity and it is the sin of idolatry.

The connexion between idolatry and impurity had always been well known and the observation of TOLETUS is completely in the spirit of the First Chapter of Romans when he writes that the first is a just and proportionate retribution for the second [19]); it is in fact the „recompense of error" (v. 27). And we must not forget in reading v. 25 that idolatry has already been mentioned in v. 23 where there is a plain reminiscence of the wording of the Decalogue (Deut. 4, 15-19). It is very much in the Pauline manner that such a topic should be referred to once more and then developed. That is what appears to have happened here. We can say that in v. 25 a quite clearly connected explanation of the παρέδωκεν formula makes its appearance. This sequence of thought leads also to the suggestion that the *creation-creature* in

[14]) So LAGRANGE following TOLETUS and LIPSIUS.
[15]) C. H. DODD, *The Bible and the Greeks*, London, 1935, p. 74.
[16]) Cf. LAGRANGE, *Rom.*, p. 29.
[17]) „Like *qui* or *quippe qui* with the subjunctive", SANDAY-HEADLAM.
[18]) So LAGRANGE op. cit. p. 29.
[19]) „Fuit haec poena eis proportionata", TOLETUS, *Comm. in Ep. ad Rom.*, Rome, 1602, p. 81.

question is far from being general in this context. There is then a definite advance in the thought; and the combination of the verbs μετήλλαξαν and ἐσεβάσθησαν proves to be a natural way to bring out the juxtaposition of idolatry and sexual irregularity which is quite Pauline [20]). And we have an increasingly strong use of language which makes an apotreptic doxology very much in place: „who is blessed for ever ...."

The catalogue of vices to follow also supports this view. SPICQ following VÖGTLE agrees that Rom. 1, 29-31 belongs to that type of vice-catalogue which was used to stigmatise paganism and which retains some of the character of a missionary exhortation [21]). The other N.T. catalogue which most resembles ours is to be found in 2 Tim. 2, 3-5. The background for these diatribes is that of Jewish apologetic and polemics; and it is in that context that we find the fight against idolatry linked with accusations of moral disorder [22]). Idolatry, impurity and bloodshed were assigned as joint causes of the Flood [23]); and the common O.T. expression for the adoption of idolatry as „whoredom after strange gods" or idols prepares us to find an easy transition from one disorder to another in the mind of an apologetic author. Osee (Hosea 2, 2-8, 19, 20) tells us plainly that the worship of any other god is spiritual adultery since Israel is regarded as the wife of Yahweh. And the accusation in Paul is anticipated in Wisdom, where the idea is taken beyond the fact of juxtaposition for „the devising of idols is the beginning of fornication and the invention of them the corruption of life" [24]).

When we read further in Romans this allusion to the body by means of the term *creation-creature* in Chapter 1 becomes very probable indeed; for we have a „body of sin" (Rom. 6, 6); and sin should „no longer reign in your mortal body, so that you should stoop to its desires" (6, 12). We have already mentioned the soteriological climax which is to come to the body in its resurrection; but in the *interim* period there is a right order in which the body is for God: „present your bodies a sacrifice, living, holy, well-pleasing to God, your spiritual service" (12, 1). The body, as J. A. T. ROBINSON has seen, is not something that a man *has*: „It is what he *is*" [25]). But it is just because it is so much in this language part of himself that the notion of sinning against the body in impurity slides over into sin against the person, in his selfness, and then further into sin as worship of *creation-creature* in place of the Creator. The body, as we are told in 1 Cor. 6, 13, is for the

---

[20]) Cf. Rom. 2, 22; 1 Cor. 5, 10-11; 6, 9; 10, 7; Gal. 5, 19 ff.; Eph. 5, 5; Col. 3, 5 (Acts 15, 20; 21, 25).

[21]) Cf. C. SPICQ, *Les Epîtres Pastorales*, Paris, 1947, p. 380. For the Literary form of these catalogues cf. A. VÖGTLE, *Die Tugend u. Lästerkataloge im N.T.*, Münster, 1936.

[22]) In 1 Enoch 10, 20 godlessness and uncleanness go together and in the Assumption of Moses (8, 4) idols are „as polluted as the shrines which contain them".

[23]) Ber. rabba 31, cf Sanh. 74 a: „if one says to a man, commit a transgression else thou wilt be slain, he may transgress the commandment in order to escape death save in the case of idolatry, incest and murder (cf. R. H. CHARLES, *The Book of Jubilees*, London, 1902, on VII, 21)."

[24]) Wisdom 14, 12. Cf. also Exod. 34, 15; Deut. 31, 16; Ps. 106 (5), 26-9.

[25]) Following H. WHEELER ROBINSON, cf. J. A. T. ROBINSON, *The Body*, p. 14.... ......

Lord; and God should be glorified in the body (1 Cor. 6, 18). This allusion to the body is made easier to understand by the phrase „the dishonouring of their bodies" (Rom. 1, 25) which the reader has before him; and it may be added that some passages in which σῶμα and σάρξ are to be found tend to confirm this interpretation of *creation-creature* (Rom. 1, 25) — [26]). And further confirmation may be seen in the form of the passage which is strophic. Verses 24-5 beginning with δίο παρέδωκεν form one strophe which is answered by verses 26-7; and this in turn begins with the repetition διὰ τοῦτο παρέδωκεν. The second strophe is occupied with naming the degrading passions (παθὴ ἀτιμίας), a phrase which echoes quite clearly the „degrading of their bodies" (v. 24) of the first strophe. Thus we have a procedure quite in keeping with Pauline practice: in the first strophe there are general allusions to the body („degrading their bodies" (v. 24) and, if we are correct, „serving the *creation-creature*" (v. 25) —), and these general allusions are given particularized attention in the second strophe.

This interpretation of *creation-creature* for Rom. 1, 25 is suggested as probable. It could even be said, if we were to take a hint from *Aristides*, that the context in question is an astrological one. „The Chaldaeans", he says, „not knowing God have wandered after the elements (ὀπίσω τῶν στοιχείων) and have begun to worship *creation-creature* (τὴν κτίσιν) in place of him who created it (παρὰ τὸν κτίσαντα αὐτούς); and they make images of them" [27]). Even such a context cannot entirely be ruled out since in Deuteronomy 4, 16 the prohibition against images is followed by the prohibition against astral worship; but in Rom. 1 we have to be guided also by the inner context of the passage. Finally the point to be gained from these considerations is an admission that *creation-creature* is tied to a context that is definite and to some extent restricted. We can thus question the general rendering of „creation" for this class of passage.

But it is in the 8th Chapter of Romans that we have the most marked treatment of *creation-creature*. The exact interpretation of the passage is a vexed question with a long history of interpretation. What we have to say here is not intended to be a definite exegesis of the passage (8, 18-23): it will be sufficient to re-examine some of the material with the object of seeing whether or not the passage bears out the trend which has now begun to suggest itself very strongly, that the *creation-creature* expression is not used by N.T. writers to denote the wide universality of created being in the simple rectilinear sense familiar to us and owing much of its inspiration to Greek philosophical tradition. For Greek philosophy through the doctrine of causality effected a solution of the problem of the One and the Many, by which the many are drawn into a unity as effects of the First Cause. This terminates in a concept of *Creatio ex nihilo sui et subiecti* which is implicitly at home in all we have to say concerning creation. It is this which leads to the concept of a created universe which can be thought of as the wide and

---

[26]) Cf. Rom. 6, 6; 6, 12; 12, 1; 1 Cor. 6, 13.

[27]) ARISTIDES, *Apologia*, 3, 2 (E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914).

exhaustive extension of all created and originate objects. And it is this also which through Christian theology has made a most definitive impression upon the Western mind. But whether we should read such an idea so freely into N.T. writings is another matter. Even the Epistle to the Hebrews, which shows the greatest propinquity with Philonic ways of thought, does not necessarily demand this [28]. In a sense the usage in Romans 8 is a test case. At first sight it refers to the universality of creation *simpliciter* and thus constitutes an important exception to the trend we have established. But if we find that we have to make certain qualifications and nuances, these also will be significant.

The term *creation-creature* (κτίσις) in Rom. 8, 18-22 is used four times in as many verses [29]. It is of overriding importance to see how it fits into the context, if we hope to be able to decide whether we are concerned with a created thing, which is a single entity, or whether a greater or lesser number of creatures is envisaged, or whether it is the whole of the created universe in its most general extension which is designated [30]. That there is a connection between this passage and the theories of world-regeneration and world-renewal which were common in New Testament times is a commonplace. The doctrine of world regeneration is the direct teaching of Christ (Mtt. 29, 28) while the „new heavens" and the „new earth" of Isaias are of course echoed in 2 Pet. 3, 13 and in Apocalypse 21, 21. Works such as the Book of Jubilees, Enoch and the Apocalypse of Baruch and 4 Esdras all contain the doctrine of the renewal of creation [31]. „Behind the allusion to the *fall of creation*" lies, according to BULTMANN, Gnostic mythology. The merits of this inference need not detain us here [32]. But we may note that it is when we assume that we are dealing with a general rectilinear conception of „creation" that we become all the more prone to make such an inference. It would be preferable to suspend judgment upon the mythological origins of *creation-cosmos* until we are sure that in the New Testament *creation-creature* is the same thing as *creation-cosmos*. And it has already been admitted that there is no proof of Iranian sources upon the thought of Romans 8 [33].

The role of *creation-creature* in this Chapter can still yield some information. It would be wilful not to admit that the more obvious meaning of

---

28) Cf. SPICQ, *Hébreux*, II, pp. 340 ff.

29) We have: ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως; τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη; αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται; πᾶσα ἡ κτίσις συστένάζει καὶ συνωδῖνει ἀχρὶ τοῦ νῦν.

30) Cf. R. CORNELY, *Comm. Ep. ad Rom.*, Paris, 1896 p. 424 for a convenient summary of classical views. More recent works has not revealed any important possibilities; but the relevance of the context is now better understood, cf. A. VIARD, *Expectatio Creaturae*, Revue Biblique, LIX (1952), p. 342.

31) Cf. Jub. 1, 29; I Enoch 45, 4; 72, 1; 2 Bar. 32, 6; 44, 12; 57, 2; 4 Esdras 5, 45; 7, 75.

32) BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol. I, p. 174.

33) Cf. H. M. BIEDERMANN, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, Würzburg, 1940, p. 94.

creation-creature is that of the universality of all created beings (sometimes an exception is made for the demonic world or for all intelligent creation). In its most restricted sense this *creation-creature* has even been supposed to refer to the first parents of the human race or to „the just" of the Old Testament [34]). Other opinions recently revived make the term refer either to humanity alone (SCHLATTER, GUTBROD) or to the totality of creatures (cf. KITTEL, *Th. Wb.*, III, 1027). „All creation", says MICHEL, „is oriented to the revelation of the sons of God, a proposition which can only be understood if κτίσις means the plenitude of all creatures (without limitation) and if it stands contrasted with the *Sons of God,* who are manifestly in a privileged position" [35]). But we must ask if this plenitude without limitation is not at the same time subject to certain emphases.

Once again what does the text tell us about *creation-creature?* It shows signs of the tense expectation of the *parousia-revelation* which is to be wrought in the sons of God. For the Messias comes with an accompaniment of those who are also part of the *parousia,* the redeemer and the redeemed figure in the same *apocalypse* [36]). *Creation-creature* is also subject to *sin-vanity* (ματαιότης), is endowed with *soteriological-hope* (ἔλπις), is enslaved by *death-disintegration* (φθόρα) and awaits *eschatological-liberation* (ἐλευθερία).

At first sight it would appear that we have language ordinarily reserved for man himself in a new and wider setting. It is after all natural to hear that man in accordance with his divine vocation expects the *parousia-revelation,* for it is he who by deviation from God is prone to idol-worship and *sin-vanity*. It is man who possesses an *eschatological-hope* of liberation from his enslavement to the corruption principle which accompanies sin and death. These are essentially human conditions, the consequences of a historic divine call. And this is very much the language in which Judaism contemporary with the New Testament expressed the eschatological hopes of the „pious" and the „justified" members of the Jewish community [37]). It is a standing puzzle to know how God can be said to have such dealings with non-human creation comparable with those predicated of beings created in his image. Or to put it another way, „what", says ASMUSSEN, „have the sufferings that we suffer with Christ to do with the sufferings of creation generally?" [38]).

---

34) CORNELY, *op. cit.* p. 242.

35) O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (Meyer-Komm.) 1954, p. 172.

36) It does not seem certain that 4 Esdras teaches just this doctrine that it is the Sons of God who are to accompany the Messias. „Those that are with him (4 Esdras 13, 53)" may refer to the angels (BOUSSET) or they may be the immortal figures of Enoch, Elias or Moses (cf. H. BOX, *Ezra-Apocalypse,* London, 1912, pp. 77-8). But the „Sons of God" certainly make their appearance in Gnostic thought: Rom. 8, 19, 22 was taken by the followers of BASILIDES, according to HIPPOLYTUS, to refer to the „Third Sonship" which still remains „to be revealed" (ἀποκαλυφθῆναι) and to be taken up again (HIPPOLYTUS, P. WENDLAND, III, 1916, Ref. VII, 25, 1). „The *Sons* are ourselves the pneumatics." That the Sons of God are to appear conformed in glory to the image of his Son is of course N.T. teaching (cf. Rom. 8, 29; 1 Pet. 1, 5; 5, 1).

37) Cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde,* Tübingen, 1934, pp. 77-8.

38) H. ASMUSSEN, *Der Römerbrief,* Stuttgart, 1952, p. 177.

If such questions are to receive any sort of answer we must be prepared to transgress the prohibition of LUTHER: „Du musst nicht fragen, was die Kreatur ist, sondern worauf sie wartet ...." [39]).

When we read of the earnest expectation of *creation-creature* we have a reference to a term belonging to apocalyptic literature and which St. Paul can otherwise describe quite technically: „for us it is the Spirit which makes us await from faith the good things for which justice hopes" (Gal. 5, 5) [40]). And the word ἀπεκδέχομαι is used of an awaiting of something for oneself. When it comes the eschatological revelation is said to be *received* or *enjoyed* [41]); moreover the salvation in question is one prepared through faith [42]). In all this there is the inescapable suggestion that the future of *creation-creature* is bound up with the goal set by God to the story of human vocation and salvation.

We must remember that the „earth or an earthy condition is the stage for holiness", at any rate in Palestinian Judaism [43]) and that with the coming of the *Parousia* the earth is said to be affrighted and alarmed (Enoch 102, 2). Even *all creation* is said to be troubled (Test. Levi 4). Personification goes even further when it is said that „the foundations of the earth shall understand (the word concerning the End) that the speech is concerning themselves. They shall tremble and be shaken, for they know that their end is to be changed" (4 Esdras 6, 16). If the foundations of the earth can know and understand, it is not so extraordinary that *creation-creature* should be said to experience earnest expectation in imitation of the eschatological longing and desire of the people. As VOLZ points out, the question which the disciples put privately to the Master: „Tell us, when shall these things be?" is one that was frequently asked of the Rabbis [44]). From the formulation of such questions (cf. „When wilt thou visit thy works?", 2 Bar. 24, 4) it is an as related to, yet incomparable with, the glory of the *parousia-apocalypse*. The *Shemōneh 'Esrê* (the „eighteen benedictions") which was recited daily prays thus: „Heal us, Yahweh, from the pain of our hearts, and from sorrow and sighing; banish them from us and bring healing to our wounds" [45]). It should be noticed that the removal of such pains belongs to the eschatological era [46]). The very subject of suffering is introduced in Rom. 8, 17-18 as related to, yet incomparable with, the glory of the *parousia-apocalypse*.

It begins to look as though the suffering and expectation of *creation-creature* is related to the presence of God. This appears also from the nature of *sin-vanity* to which it is subjected. The essential strength and religious meaning of this picture is somehow unnecessarily weakened by explanations

---

[39]) LUTHER, *Römerbrief*, 1515-16; WA 56, 371: „... sed novo et miro vocabulo et theologico dicit 'expectatio creaturae' ut eo ipso, cum animus audit creaturam expectare, non ipsam creaturam amplius, sed quid creatura expectet, intendat et quaerat."

[40]) Following the translation by LYONNET, Gal. 5, 5 (Bible de Jérusalem).

[41]) Cf. 1 Cor. 1, 7; 1 Pet. 1, 7; 1, 13; 4, 13.

[42]) 1 Pet. 1, 5. [43]) Cf. VOLZ, *op. cit.* p. 119. [44]) *op. cit.*, p. 135.

[45]) J. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques*, Rome, 1955, No. 4.

[46]) Cf. Is. 11, 6 ff.; En. Slav. (short version) 65, 9; Mk. 13, 7; Apoc. 7, 17; 21, 4.

which suggest that the vanity in question is an emptiness in things which do not yield what they promise or are in a perverse, disordered and frustrated condition since the Fall [47]). I have called it *sin-vanity* since the term is borrowed from the religious condition of men and, as VIARD pointed out, it should be taken in an ethico-religious sense. There are important N.T. texts which support just this sense [48]). The religious sense is indeed rarely absent from such *vanity*. Of such a nature are the „gods" of the „nations", and like men *creation-creature* has no present claim against God, ignorance of whom is *sin-vanity* [49]). Such is the folly of idolators [50]). *Creation-creature* like the Gentiles of Eph. 4, 7 is subjected to *sin-vanity*, since its „hold on the spiritual and eternal" (WESTCOTT) is lost.

But just as suffering is intelligible only in terms of glory, so too this subjection (ὑπετάγη) is intelligible in terms of future freedom. Here it is God who enters directly though only implicitly. With the phrase „by reason of him who subjected it" the curse of Yahweh in Genesis 3, 17 comes to mind. Explicit reference is, as MICHEL plausibly suggests, avoided through a reverence which is typically Jewish [51]). *Sin-vanity* as a condition of subjection appears as part of the revelation of divine *anger* in Rom. 1, 18. There it is the „reasonings" of men which are so condemned [52]). It would seem that just as God's anger entails *sin-vanity* for the Gentile world in Rom. 1 so also *creation-creature* in Rom. 8 can be said to be similarly condemned.

And this *creation-creature*, as we now see, is very intimately bound up with a set of divine-human relationships. Yet it is also compromised. It cannot be placed on the same footing as the children of God : it must at least be understood to be distinct from these [53]). For the time being the most it can do is to share their expectations and sufferings and subjection. Yet when it comes to its eschatological liberation this is placed in immediate relation with the liberty which belongs to the glory possessed by the Sons of God [54]). And of course in the act of decisive subjection of *creation-creature* there was from the beginning an *eschatological-hope* [55]). This provision by God from the beginning shows that there is a transcendent process in the attainment of glorification ; for it is a process in which the Sons of God are not alone, nor yet is man, nor *creation-creature*. „Is man free", says BARTH, „then the world is also free. Is man one with himself, since he is one with God, then is the Cosmos neither *this* nor *that* ; gone is the difference between inwards and outwards, and there is no coming to be or passing

---

[47]) Cf. MICHEL, *Brief an die Röm.*, p. 173.

[48]) Cf. VIARD, *op. cit.*, p. 348 and Acts 15, 17; Rom. 1, 21; 1 Cor. 15, 17; Eph. 4, 7; Tit. 3, 9.

[49]) Cf. Wisdom 13, 1 (KITTEL, *Th. Wb.* IV, 529).

[50]) 4 Kings, 17, 15.

[51]) διὰ τὸν ὑποτάξαντα, so interpreted by CORNELY, SANDAY-HEADLAM, LAGRANGE, HUBY, MICHEL.

[52]) Cf. also 1 Cor. 3, 20.

[53]) LAGRANGE, *Rom.*, p. 208.

[54]) *ibid.*

[55]) ἐφ' ἐλπίδι (ἐπ' ἐλπίδι) is to be taken with ὑπετάγη.

away" [56]). We must concede outright that the literal expression of *creation-creature* as inanimate creation, or even as non-human creation is too cramped for the mysterious truth which it is meant to convey.

From what is *creation-creature* to be liberated? It is the slavery of *death-corruption*. The word *slavery* is probably suggested by its use in v. 18 („you have not received the spirit of slavery"). A glance at the passages in Rom. where δουλεύειν and its cognates are used shows the commonly recurring context of sin and redemption [57]). In Gal. there are two examples of normal Greek usage [58]) but Hebrews gives us a place where the connection with death is marked (Hebr. 2, 15). Our slavery is also a submission to moral disorder and desires [59]); and in 2 Pet. 2, 19 we have phraseology very reminiscent of the present passage. DUPONT says well: „Dans la théologie paulinienne ἐλευθερία doit sa signification religieuse à sa connexion avec l'idée opposée de δουλεία. L'hellénisme a fourni l'antithèse en même temps que le mot, mais la notion de δουλεία garde toutes ses attaches dans la tradition religieuse du judaisme" [60]). It would amount almost to parody if in the present passage of Rom. 8 these traditional associations were in fact excluded.

In view of all that has been said the temptation to assert that *creation-creature* is in some way human nature itself is very strong. LAGRANGE thought that our figure of speech somehow gave a soul to creation for its self-expression and observed in a challenging way: „il y a comme une puissance de mort qui assujettit la créature. Et l'on ne voit pas pourquoi Paul n'aurait pas pensé au corps humain lui-même" [61]). Paul has made nature articulate, why then should he not have thought of human nature as its spokesman? VIARD has recently revived the opinion that it is so [62]). The Augustinian point of view has known some revival of favour [63]).

Some negative considerations have to be taken into account. When we look at the form of the passage we find that the antithesis of v. 23 („but ourselves also") is a strong objection to the identification of *creation-creature* with human nature; and this is strengthened by the form of the *pericope* [64]). The antithesis set up between *creation-creature* and *we* is

---

[56]) K. BARTH, *Der Römerbrief*, Munich, 1927, p. 293.

[57]) Cf. Rom. 6, 6; 7, 6; 7, 25; 12, 11; 14, 18; 16, 18.

[58]) Gal. 4, 8, 10. [59]) *e.g.* Rom. 6, 19; Tit. 3, 3.

[60]) J. DUPONT, O.S.B., *Gnosis*, Louvain, 1949, p. 289.

[61]) LAGRANGE, *Rom.* pp. 205-6.

[62]) It should be noted that VIARD's treatment (*op. cit.*) of the Expectatio Creaturae suffers from the fact that it stops short of vv. 23 ff; and the contrasting portion of the *pericope* is neglected.

[63]) Cf. C. M. DULAU, *Omnis Creatura Ingemiscit* (Rom. 8, 22), Divus Thomas, Pl., 1934, pp. 386-92 who argues that we have „l'humanité prise dans son ensemble." A reply was made by C. M. TRUCCO, Divus Thomas, Pl., 1935, pp. 320-326.

[64]) Johannes WEISS studied this *pericope* from the standpoint of rhetoric and found a marked antithetic stichometry (*Symmetrie und Form*) which shows how the sense and the form of the passage have interacted. Cf. J. WEISS, *Beiträge zur Paulinischen Rhetorik*, Göttingen, 1897, pp. 74-5. Here it is clear that there is an emphasis upon the „creation-we" antithesis, which is drawn out in four cola: —

sustained and as much is said about *creation-creature* as about the Sons of God. VIARD asks if there is in fact a question of the Sons of God only in v. 23. Is not the run of the passage merely a transition from the general (*creation-creature*) to the particular? But we must set against this the fact of the strongly antithetic scheme which we have just noted and it suggests a break rather than a development; such an elaborate balance of statements is not a natural way of expressing a descent. In fact the doubling of the soteriological vocabulary on both sides of the contrast, both for *creation-creature* and for the Sons of God has an effect of separation. *Creation-creature* is thus all the more strongly personified, and so in sharper contrast with the Sons of God.

Moreover we have to perceive that vv. 19 ff. (the expectation of *creation-creature* etc.) is really a demonstration of the general proposition enunciated in v. 18 („the sufferings of the present *kairos* are nothing compared to the destined glory about to be revealed to us"). Can we not say that Paul is arguing thus: „One day we will have our part in glory: the proof is that there is a form of existence apart from man, i.e. *creation-creature*, which is waiting for something by which it will be included in this revelation; and just as *creation-creature* is now in a state of suffering with hope, so we also groan and hope for a glorious future. But if the matter is so simple, why was *creation-creature* introduced into the argument? Would not the mention of human sufferings and anticipations have sufficed?

To answer this question at least in part we must remember the use made of similar material in apocalyptic writings and we must recall what might be termed the Pauline teleology of the universe. This is both Christocentric and soteriological. What we have said of the vocabulary of the passage shows that in its true perspective it must be seen in function of the Redemption. With the redemption of man is suggested the restitution of the universe with a paradisaical renewal which is an overflowing or an echo in non-human existents of the effects of the Redemption in man himself. The connection between the two is in their eschatological term; if we want to know the reason for their respectively similar destinies we must look to that term. There is a simple example of such a process of thought in 1 Cor. 6, 12 („the body is for the Lord"): if we want to know the nature of the body, we must look to its destiny at the end of the redemptive process. Similarly in Pauline thought if we want to form a true judgment of ourselves or of the universe of things around us we must look to the final

The expectation of creation waits for the revelation of the Sons of God	a	We know that creation groans and travails together till now
Creation was subjected to vanity — not indeed willing but by him who subjected it	b	Not creation alone, but we who are in actual possession of the firstfruits of the Spirit
With hope that creation would be freed from the slavery of corruption	c	We groan within ourselves in expectation of this adoptive Sonship
unto the freedom of the glory of the Sons of God	d	the redemptive restitution of the body

revelation of the state destined for us and for the world. On the human side it is the final and complete adoptive sonship [65]. In an appositional phrase Paul tells us that this in its eschatological setting will consist of the redemptive restitution of the resurrection-body. The sighing of Christians is thus seen not for mere deliverance from the body as from an imprisonment, but for the deliverance of the body itself from perishable elements [66].

The body itself is integral to the *parousia-apocalypse* which entails as its full inheritance possession and manifestation of the resurrection-body. We must think away if we can our habitual relative dualism : this revivification of matter is not because matter is somehow inextinguishable or indispensable ; we remember our condemnation to the region of dust and death (cf. Gen. 3, 19). *Dust-death* is explicitly contrasted with the life that comes from God (Ps. 119 (8), 25). *Life-breath* which in the beginning is a gift from the Spirit of Yahweh (Gen. 2, 7) is also in the eschatological resurrection-body from the Spirit. We have the „firstfruits of the Spirit" (Rom. 8, 23). Coheirs also by the Spirit we have to „suffer with" Christ in order to achieve the end of co-heirship in the co-glorification of the resurrection-body which is the work of the Spirit. In the meanwhile one link with Christ is in *compassion*, a term which was to become priestly in the Epistle to the Hebrews [67]. While we must *suffer with* Christ (8, 17), *creation-creature* „groaneth and travaileth in pain together" (8, 22). It is not said that *creation-creature* suffers with us [68]. There is no specific sharing in this suffering, there is no more than similarity ; and the reason is clear : Christ did not die for *creation-creature*. There is here, to use modern terms, no question of subjective redemption as is the case with mankind. But if we think of the cosmic teleology of Colossians, the doctrine of the *pleroma* and the role of *all things* (τὰ πάντα), we recall that the existence of *all things* and so of *creation-creature* is finalised *in him* and *for him*. And if we mentally contrast the almost static picture of Col. 1, 15 ff. with what we have seen of *creation-creature* in Rom. 8 we see that the universe of *creation-creature* is that of a universe in movement. The more intensely *creation-creature* approaches the effects of the Redemption, the more it is pulled forward into the *parousia-apocalypse*. Its dynamism is clearly that of the Spirit : it is forward looking

---

65) Editors all accept the reading υἱοθεσίαν; but c.f. P. BENOIT, *Nous Gémissons, Attendant la délivrance de notre corps* (Rom. 8, 23), Mélanges Lebreton, I, Rech. Sc. Rel. xxxviii (1951), pp. 257-80. BENOIT argues strongly that the word should be omitted with P 46 (Chester Beatty Pap., Ephrem etc.). He finds an eschatological meaning impossible and the absence of the article is abnormal. His weakest reason however is that which is most required, to show why the word was inserted in all the Uncial Mss. The reader would apparently have been looking for a more important word than *redemption* and have lighted upon υἱοθεσίαν.

66) M. GOGUEL, *Le Caractère et le Rôle de l'Élément cosmologique dans la Sotériologie paulinienne*, Rev. Hist. et Phil. Rel., 15 (1935) p. 346.

67) Compassion was to become a priestly word as can be seen from the *context* of Hebr. 5, 1-2 where the Vulg. translates μετριοπαθεῖν as *condolere*.

68) This is now accepted, cf. MICHEL, *Brief an die Röm.* p. 174.

in its continuance in hope which is again a work of the Spirit [69]). Thus the figure of *creation-creature* with head eagerly outstretched in anticipation of the fulfilment of the redemption is so much personified, so particularised in this action and its context, that if it is to be said to apply universally to all creation, it might be called an accentuated universality. In its eschatological self-realization it takes on all the existential importance of the individual, of the singular, for it is in the Spirit and with man. The Spirit shall effect man's resurrection-body (Rom. 1, 4): taken together there is no thought of the nothingness of creaturehood, but of its intensified existence as it approaches complete vivification. These perspectives for *creation-creature* are only possible because the real future of man is even more mysteriously wonderful.

GOGUEL rightly observes that the two states ascribed to the future of *creation-creature* are not identical: in this they also mirror the human future. Freedom from *death-corruption* and reception of the *eschatological apocalypse* are not the same, just as the redemptive restitution of the resurrection-body in glory is something over and above that which had been lost. The future state of the world implies a transfiguration which will effectively adapt it to the spiritual character of those who are destined to be its inhabitants [70]).

In conclusion it must be said that the personification of *creation-creature* and the especial treatment it has received in Rom. 8 came quite easily to Paul [71]). But the fact that the term does denote all creation in the sense supported by the exegetes cannot be denied. It is an exception, but a qualified exception, to the general tendency in the New Testament which, as we have seen, was reluctant to allow *creation-creature* to stand for the simple totality of created beings.

The question must also be answered whether or not Rom. 8 affords any positive indication towards establishing the meaning of *creation-creature* in Col. 1, 15 („Firstborn of all creation"). We think it clearly establishes the possibility that the *Firstborn* title could have reference to the whole created universe, a point so often taken for granted. In so far as *creation-creature* is in Rom. 8 the figure with the special context described, it obeys the convention of a particularized meaning. On the other hand it is no more than a strong figure of speech. The figure dominates, but the reference to the wide universe of creation remains. And all this is in a context which is overwhelmingly soteriological. Can there be any further connection here with the *Firstborn* title and the *pericope* in Colossians? HUBY in an illuminating paragraph sees the work of creation in terms of redemption: in this he is undoubtedly at one with St. Paul. As creation had been made to

---

69) „Hope putteth not to shame; *because* the love of God hath been shed abroad in our hearts through the Holy Ghost" (Rom. 5, 5); „that you may abound in hope, in the power of the Holy Ghost" (15, 13); „For we through the Spirit by faith wait for the hope of righteousness" (Gal. 5 5); and to be without hope is to be ἄθεος in the world (Eph. 2, 13).

70) Cf. Is. 41, 18-20; 43, 19-20; 51, 3; 65, 17-25; Jerem. 31, 9; Ezech. 27, 23-6; 47, 12; Osee 11, 1.

71) The famous expression καίνη κτίσις (Gal. 6, 15) for regenerate man shows how flexibly the term can be treated.

deviate from its end by the lack of intelligent and free creatures who should bring it back to its Creator (Rom. 8, 19; Eph. 1, 10) so the redemption of man will have its echo in the universe. „C'est en se plaçant dans cette perspective que Saint Paul a exposé le rôle du Christ dans la création et le gouvernement du monde, non pour se livrer à des spéculations cosmologiques, mais pour mettre dans tout son relief sa place au centre de la religion et l'amplitude inégalée de sa mission rédemptrice" [72]). There is a sense in which MASSON is right in saying that we are to understand that the only limits to redemption are to be found in the very extent of creation itself [73]). This reflection can certainly be applied to Rom. 8 which shows *creation-creature* and the Sons of God as sharing in Christ's transcendent primacy as described in the Epistles of the Captivity. *Creation-creature* by its particularized and universal applications explores the created cosmos and loosens its categories so as to reveal the very movement of Redemption.

Among the texts considered apart from Romans the particularising tendency was clearly discernible. The Epistle to the Romans to some extent confirms this, but at the same time provides sufficient counterbalance to enable an approach to be made to the question of the primacy of Christ in Col. 1, 15 ff. This primacy will be seen to spring from Him, the *Firstborn of all creation,* in that he is First and he is APXH of an economy by which his universal creation is also his every creature.

Heythrop College, England B. R. BRINKMAN, S.J.

[72]) J. HUBY, *Les Épîtres de la Captivité* (Verb. Sal. VIII), Paris, 1947, p. 43.
[73]) MASSON, *Colossiens,* C.N.T. X, Paris, 1950, p. 103.

DE HEILIGE GEEST EN DE MENSWORDING BIJ CYRILLUS VAN ALEXANDRIË

Indertijd hebben wij getracht de ontwikkeling te volgen in de leer der Oosterse theologen over het werken van de Heilige Geest in het tot-stand-komen der menswording van Gods Zoon in deze wereld [1]. Dit eerste onderzoek is toen afgesloten met het werk van GREGORIUS VAN NYSSA. Een volgende — en beslissende — fase in de ontwikkeling van meergenoemde leer betekent de stellingname van CYRILLUS VAN ALEXANDRIË in ons probleem. Vóór wij echter zijn geschriften op ons onderwerp gaan onderzoeken, lijkt het goed de stand van zaken op het einde der 4e eeuw nog even vast te stellen. Dit nu kan uitstekend geschieden door weer te geven, hoe twee grote geloofsverkondigers uit deze tijd, CYRILLUS VAN JERUSALEM en JOANNES CHRYSOSTOMUS, onze leer voor hun toehoorders hebben samengevat.

De *Katechesen* van de heilige CYRILLUS VAN JERUSALEM zijn steeds onder de meest kostbare getuigenissen der antieke Kerk gerekend. Want laat CYRILLUS dan al geen theoloog van uitzonderlijk formaat geweest zijn, de heldere en rechtstreekse wijze, waarop hij zijn katechumenen in de waarheden van het heilig Geloof heeft ingewijd, heeft ons een voortreffelijk commentaar op de Apostolische Geloofsbelijdenis uit de vroegste tijd bezorgd.

Wat de theologie over de Heilige Geest aangaat, hebben wij werkelijk niets nieuws te verwachten, waar immers CYRILLUS zelf verklaart, dat hij hierover niets meer wil leren, dan wat de Heilige Geest zelf in de H. Schrift over Zichzelf gezegd heeft :

> „Laten wij daarom aangaande de Heilige Geest alleen dát zeggen, wat geschreven staat .... De Heilige Geest zelf heeft de Schriften gedicteerd .... Laat daarom gezegd worden, wat Hij gezegd heeft ; wat Hij niet heeft gezegd, zouden wij niet durven zeggen" [2].

Inzake het werken van de Heilige Geest in het tot-stand-komen der menswording van het Woord Gods vinden wij bij CYRILLUS de traditionele leer :

> „Want Eva is uit Adam geboren, en niet uit een moeder ontvangen maar om zo te zeggen uit een man alleen ter wereld gebracht. Maria nu heeft deze genadewerkelijkheid teruggeschonken, doordat Zij niet uit een man maar uit Zichzelf alleen zonder besmetting uit de Heilige Geest door Gods Kracht gebaard heeft" [3].

> „Maar hij / = Gabriël / zegt : *De Heilige Geest zal over U komen en de Kracht*

---

[1] Zie : S. TROOSTER S.J., *De Heilige Geest en de Menswording bij de Griekse Vaders* ; in : Bijdragen. Tijdschrift voor Philosophie en Theologie 17 (1956) 117-151.

[2] *Katech.* 16, 2 — MG 33, 920.

[3] *Katech.* 12, 29 — MG 33, 761: ἐκ Πνεύματος ἁγίου δυνάμει θεοῦ γεννήσασα.

van de Allerhoogste U overschaduwen ; daarom dan ook zal het Heilige dat geboren wordt, Zoon Gods genoemd worden (Lk. 1, 35). Zuiver en smetteloos is de geboorte. Want waar de Heilige Geest is [4]), daar is iedere smet weggenomen ; smetteloos is de geboorte-in-het-vlees van de Eerstgeborene uit de Maagd. En als de ketters deze waarheid tegenspreken, zal de Heilige Geest hen weerleggen ; de Kracht van de Allerhoogste die Haar overschaduwd heeft, zal verontwaardigd zijn ; Gabriël zal op de dag van het Oordeel hen in het gezicht weerstaan ...." [5]).

Men ziet het : de traditionele leer, voorgedragen in eenvoudige formulering zonder diepere theologische speculatie. Het slot van het tweede fragment laat de gangbare interpretatie van Lk. 1, 35 vermoeden, waarin de Heilige Geest als onderscheiden van de „Kracht van de Allerhoogste", God de Zoon, gezien wordt.

In een hoofdstuk, dat handelt over de godheid van de Heilige Geest, spreekt de Bisschop van Jerusalem als volgt :

„Deze Heilige Geest is het, die in de heilige Maagd is gekomen. Want waar het Christus, de Eengeborene, was, die geboren zou worden, heeft de Kracht van de Allerhoogste Haar overschaduwd en heeft de Heilige Geest, in Haar gekomen, Haar geheiligd, waardoor Zij in staat gesteld werd Hém te ontvangen, door Wie alles ontstaan is. Veel woorden hoef ik niet te gebruiken om u duidelijk te maken, dat de geboorte smetteloos en rein is ; want ge weet het al. Gabriël is het, die tot Haar zegt : Ik ben heraut van hetgeen gebeuren gaat, maar geenszins medewerker .... De wijze waarop Gij baren zult, is niet van mijn genade afkomstig. *De Heilige Geest zal in U komen en de Kracht van de Allerhoogste U overschaduwen : daarom dan ook zal het Heilige dat geboren wordt, Zoon Gods genoemd worden* (Lk. 1, 35)" [6]).

Even beknopt als in de vorige fragmenten wordt hier de traditionele leer helder en eenvoudig weergegeven. Alle elementen zijn niettemin aanwezig : door waarlijk goddelijke „genade" — Gabriël immers geeft volmondig toe, dat hij hier geen medewerking verleent — wordt de geboorte van de Eengeborene zelf in het vlees voltrokken. Zeker, in deze passage wordt aan de Heilige Geest uitdrukkelijk slechts de „heiliging" van Maria toegeschreven ; maar in het licht van de zojuist aangehaalde teksten uit de *Katechesen* mag men veilig besluiten, dat deze heiliging van Maria juist bestaat in de maagdelijke ontvangenis van de Kracht van de Allerhoogste, door de Heilige Geest in Maria bewerkt. Hetgeen bevestigd wordt door de herhaalde vermelding van Lk. 1, 35 in ons fragment zelf, welke tekst steeds als handelend over de ontvangenis van Christus wordt verklaard. De volkomen pretentieloze wijze, waarop de nederige Bisschop van Jerusalem hier de traditionele leer aan zijn katechumenen voorhoudt, draagt een grote bekoorlijkheid in zich.

Hoewel ook CHRYSOSTOMUS eveneens zijn uitdrukkingswijze aanpast aan het bevattingsvermogen van zijn toehoorders, vinden wij bij hem toch scherpere theologische formuleringen. Ook hij laat ons weten, dat hij over

---

[4]) De tekst in MG voegt hier het woordje „πνεῖ" toe ; maar A. A. TOUTTEE, wiens uitstekende uitgave van CYRILLUS' werken in MG herdrukt is, tekent daarbij aan, dat dit woordje in meerdere manuscripten ontbreekt. Hij voegt daar terecht aan toe, dat inderdaad de woorden van de Engel niet slechts een „spireren", maar eerder een intiem aanwezig zijn van de Heilige Geest in Maria aankondigen.

[5]) *Katech.* 12, 32 — MG 33, 765.

[6]) *Katech.* 17, 6 — MG 33, 976.

ons onderwerp niet meer wil zeggen, dan de Evangelisten hebben vermeld; maar in deze verontschuldiging proeft men reeds aanstonds de redenaar en .... de theoloog!

„Onderzoek dus niet verder, wil niet meer weten dan wat / door de Evangelist / gezegd is en zeg niet: Maar hoe heeft de Geest dit uit de Maagd gewerkt? Want als het al onmogelijk is dit vormingsproces te verklaren bij de gewone werking der natuur, hoe zouden wij dan hierover kunnen spreken, nu de Geest hier een wonder werkt? Opdat ge dus de Evangelist niet lastig zoudt vallen, ... heeft hij de Bewerker van het wonder genoemd en zich vervolgens teruggetrokken. 'Verder weet ik niets', zegt hij, 'tenzij dat wat ontstaan is, uit de Heilige Geest is' .... Denk ook niet, dat ge alles te weten zijt gekomen, als ge verneemt *'uit de Geest'*; want ook al weten we dit, veel weten wij nog niet; b.v. .... zeg mij maar eens, hoe de Geest deze tempel gevormd heeft?" [7]).

Daargelaten of dit excuus helemaal hout snijdt — maar mogen wij een predikant lastig vallen over een retorische wending? —, duidelijk is, dat de wonderbare geboorte van Christus uit de Maagd Maria als werkstuk van de Heilige Geest wordt voorgesteld.

Deze leer vinden wij in andere fragmenten nader uitgewerkt.

„En toen is Hij / = de „andere Parakleet", waarvan hier sprake is / in de schoot der Maagd gekomen en heeft Hij de tempel gevormd; nu echter komt Hij in de zielen der Apostelen" [8]).

Dezelfde Heilige Geest, die op Pinksteren in de Apostelen neerdaalde, is eens in de Maagd gekomen om de menswording van de Zoon Gods te bewerken. „Tempel" betekent hier de mensheid van Christus; want even tevoren heeft onze kerkvader uitdrukkelijk gezegd, dat Christus nu door zijn Apostelen werkt, wat Hij vroeger door zijn „tempel" verrichtte. Zoals de Heilige Geest eertijds deze „tempel" gebouwd heeft als werktuig van zijn goddelijk handelen hier op aarde, zó komt Hij nu in de Apostelen om hen op analoge wijze om te vormen tot instrumenten van Christus' werken in ons mensen.

„Dit vlees / van Christus / was ook niet zonder de Geest; want hoe zou dit mogelijk zijn, waar het naar zijn ontstaan *uit de Heilige Geest* (Mt. 1, 18. 20) vervaardigd is?" [9]).

„*De Heilige Geest zal over U komen en de Kracht van de Allerhoogste U overschaduwen* (Lk. 1, 35). 'Aldus' zegt / de engel Gods /, 'zult Gij kunnen baren, en zal alles het werk van de Geest zijn. Kijk dus niet naar de aarde, uit de hemel komt de werking. Wat geschiedt is genade van de Geest' " [10]).

---

[7]) *In Mt. Hom.* 4, 3 — MG 57, 42/43: καὶ πῶς τὸ Πνεῦμα εἰργάσατο τοῦτο ἐκ παρθένου; .... πῶς τοῦ Πνεύματος θαυματουργοῦντος δυνησόμεθα ταῦτα εἰπεῖν; .... εἰπὼν τὸν εργασάμενον τὸ θαῦμα, ... ὅτι ἐκ Πνεύματος ἁγίου γέγονε τὸ γεγενημένον. Laten wij nog even de aandacht vestigen op het gelijktijdig gebruik in één en dezelfde passage van „Πνεῦμα ἅγιον" en „τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον" om één en dezelfde Heilige Geest aan te duiden. Een gebruik, dat wij steeds weer zullen terugvinden en dat wij vroeger al eens gesignaleerd hebben: S. TROOSTER S.J., o.c. p. 130, nt. 42.

[8]) *In Acta Ap. Hom.* 1, 5 — MG 60, 21: ναὸν διέπλασε.

[9]) *Hom. de Bapt. Xi.* 3 — MG 49, 367: ἡ ἐκ Πνεύματος ἁγίου κατασκευασθεῖσα τὴν ἀρχήν.

[10]) *In cap. XXV Gen. Hom.* 49, 2 — MG 54, 446: τῆς ἐνεργείας τοῦ Πνεύματος τὸ πᾶν ἔσται .... τοῦ Πνεύματός ἐστι χάρις τὸ γενόμενον.

In deze laatste passage wordt dus, wat in Maria gewerkt wordt, „genade" genoemd. Ook de woorden „*alles* zal het werk van de Geest zijn" doen vermoeden, dat hier sprake is van meer dan enkel de schepping van Christus' mensheid. Wij menen hier reeds te mogen lezen, dat de Heilige Geest het mysterie der menswording zelf tot stand heeft gebracht. Hetgeen in de volgende mooie formulering bevestigd schijnt te worden :

> „Die op onuitsprekelijke wijze uit de Vader geboren is, wordt heden uit de Maagd geboren, mysterieus, om mij. Eens is Hij volgens de natuur vóór de eeuwen uit de Vader geboren, zoals Hém bekend is die / Hem / heeft voortgebracht ; heden echter is Hij wederom, maar nu niet natuurlijk, voortgebracht, zoals de genade van de Heilige Geest weet" [11]).

Prachtig wordt hier de werking van de Heilige Geest in het tot-standkomen van de menswording — die hier weer „genade" wordt genoemd — parallel geplaatst aan de goddelijke activiteit van de Vader, waarin deze van alle eeuwigheid zijn Zoon voortbrengt. Het „geboren worden uit de Maagd" door de genade van de Heilige Geest wordt vergeleken met de voortkomst van de Zoon uit de Vader ; ja, het is juist Hij, „die op onuitsprekelijke wijze uit de Vader geboren is", die „heden" naar het vlees uit de Maagd geboren wordt. De geboorte van de Zoon Gods zelf dus naar het vlees wordt hier aan de werking van de Heilige Geest toegeschreven. Toch wordt impliciet ontkend, dat de Heilige Geest „Vader" zou zijn ; immers, uitdrukkelijk wordt de geboorte van de Zoon Gods naar het vlees „niet natuurlijk" genoemd tegenover zijn „natuurlijke" geboorte uit de Vader [12]). Wij hebben hier weer een duidelijk getuigenis, dat de activiteit van de Heilige Geest in het totstand-komen van de menswording reikt tot het bewerken van de hypostatische vereniging zelf [13]).

Eén woord van JOANNES CHRYSOSTOMUS over onze kwesie moet nood-

---

[11]) *Hom. in nativ. Xi. diem* 1 — MG 56, 387: ὡς ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπίσταται χάρις.

[12]) Voor een expliciet getuigenis, waarin ieder vaderschap van de Heilige Geest ten opzichte van Christus wordt uitgesloten, verwijst Ph. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustinus* (Köln 1907), p. 138 ons naar *Hom. II in Symb. Apost.* van JOANNES CHRYSOSTOMUS. Ik heb deze plaats echter niet kunnen vinden.

[13]) Dat JOANNES CHRYSOSTOMUS in zijn Homilieën voor theologisch scherpe formuleringen niet terugschrikt, moge uit het volgende fragment blijken : „Hoe dus, zal men vermoedelijk vragen, is het vlees van de Heer voortgebracht ? Niet uit de Geest alleen, maar ook uit het vlees. Daarom maakte Paulus dit duidelijk met deze woorden : *Ontstaan* (γενόμενος) *uit een vrouw, ontstaan onder de Wet* (Gal. 4, 4). Want de Geest heeft het zó gevormd (διέπλασεν): niet uit niets (οὐ μὴν ἐξ οὐκ ὄντων) — want waartoe was dan de moederschoot nodig ? —, maar uit het vlees der Maagd : het Hoe echter kan ik niet verklaren .... Ziet ge de waardigheid van de Geest ? Duidelijk is immers, dat Hij het werk van God (τὸ τοῦ θεοῦ ἔργον) verricht" (*In Joan. Hom.* 26, 1 — MG 59, 154). Hier wordt dus uitdrukkelijk gezegd, dat de ontvangenis van de Zoon Gods in de Maagd geen „schepping" in de strikte zin van het woord is ; en als argument wordt opgegeven : het vlees van de Heer is uit het vlees der Maagd ; hetgeen overigens geenszins uitsluit, dat ontvangenis en geboorte van de Heer waarachtig „Gods werk" zijn. Dit is de eerste maal, dat het traditioneel woordgebruik, waarin de term „κτίζειν" vermeden wordt, met een theologisch argument wordt ondersteund.

zakelijk nog vermeld worden, omdat het een nieuw element brengt in de interpretatie der Evangelie-teksten:

„Want de Geest heeft de Maagd overschaduwd" 14).

Zo is CHRYSOSTOMUS bij mijn beste weten de eerste, die in de interpretatie van Lk. 1, 35 uitdrukkelijk de „Kracht van de Allerhoogste" met de Heilige Geest vereenzelvigd heeft. Een interpretatie, die door volgende theologen — met name de Westerse — graag is overgenomen.

Zo zijn op dit moment in de ontwikkeling van onze leer alle elementen aanwezig, waaruit CYRILLUS VAN ALEXANDRIË zijn waarlijk grootse synthese zal gaan vormen. En eigenlijk mogen wij zeggen, dat in het voorlaatste citaat uit het werk van de grote Bisschop van Constantinopel al deze elementen reeds verwerkt zijn. Dit moge nu verder blijken.

Wanneer wij nu de geschriften van CYRILLUS VAN ALEXANDRIË nader gaan onderzoeken, zullen wij ons met het nodige geduld moeten wapenen. Immers, de grote Bisschop van Alexandrië heeft gewoonlijk heel wat woorden nodig om zijn mening te formuleren! Maar ons geduld zal overvloedig beloond worden; want nergens zullen wij ons onderwerp theologisch dieper uitgewerkt vinden dan juist bij hem. Dit is te danken aan het feit, dat CYRILLUS beslist een belangrijk theoloog is, ondanks zijn langdradige stijl. En in ons geval is bijzonder waardevol, dat hij heel de voorafgaande traditie tot een levende synthese weet te brengen.

In twee delen willen wij ons onderzoek naar de gedachte van CYRILLUS over ons onderwerp indelen, waarbij wij zijn geschriften zoveel mogelijk in de chronologische volgorde van hun ontstaan zullen naslaan 15). De geschriften, vóór de nestoriaanse controverse geschreven, bevatten reeds de mooie theologische synthese, waartoe CYRILLUS gekomen is. Maar vanwege een merkwaardige moeilijkheid, die zijn anti-nestoriaanse werken inzake ons probleem opleveren, willen wij deze geschriften in een afzonderlijk gedeelte behandelen.

Dat de Heilige Geest de menswording van het Woord Gods bewerkt heeft, lezen wij al aanstonds in zijn eerste dogmatisch geschrift, de z.g. *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*:

„*De geboorte van Jezus Christus is als volgt geschied: toen zijn Moeder Maria met Jozef verloofd was, is Zij voordat zij waren samengekomen, zwanger bevonden van de Heilige Geest* (Mt. 1, 18). Als het vermogen tot scheppen aan de goddelijke natuur alleen toekomt, en dit voor haar meer dan alle andere goddelijke praerogatieven distinctief is: welnu, de goddelijke Geest schept in de Maagd de tempel ...." 16).

14) *Hom. in nat. Xi.* 2 — MG 56, 392.

15) Voor de werken, die vóór de nestoriaanse controversen zijn geschreven, volgen wij de chronologische volgorde, zoals die door O. BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur,* IV (Freiburg i.Br. 1924), pp. 34-48 is samengesteld. Wat het wezenlijke betreft hebben latere auteurs zich daarbij aangesloten; b.v. E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites,* München 1925, pp. 124-127; G. JOUASSARD, *L'activité littéraire de s. Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428;* in: *Mélanges E. Podechard,* Paris 1948, pp. 159-174.

16) *Thesaurus* 34 — MG 75, 616: κτίζει δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ θεῖον ἐν τῇ παρθένῳ ναόν.

Deze passage uit Mattheus wordt aangehaald onder de ,,Getuigenissen, waarin wordt aangetoond, dat de Geest God is", in de contekst dus van de in de 4e eeuw gebruikelijke trinitaire tractaten. Dat verklaart mogelijk de in onze kwestie ongebruikelijke term ,,κτίζειν", die misschien ook de invloed van DIDYMUS verraadt [17]). Wat hiervan zij, zeker is dat dit woord in ons geval in de verdere geschriften van CYRILLUS niet meer voorkomt.

Meer karakteristiek voor onze alexandrijnse theoloog is het volgende fragment:

> ,,Maar uit de Heilige Geest is het goddelijk lichaam bereid, op onuitsprekelijke wijze gevormd in de heilige Maagd, en met verwaarlozing van de wetten der natuur. Want uitstorting van zaad heeft Hij in geen enkel opzicht nodig gehad, Hij, de Eerstgeborene der heiligen, de Eersteling van hen die de wedergeboorte uit God door de Geest deelachtig zijn geworden. Van hen is zojuist gezegd: *Die niet uit bloed, noch uit wil van vlees, maar uit God geboren zijn* (Jo. 1, 13). De heilige Maagd ontkwam dus aan het vonnis der Wet, omdat Zij geenszins door zaad bevrucht werd, maar door de werking van de Heilige Geest de goddelijke vrucht baarde" [18]).

,,Het goddelijk lichaam", ,,de goddelijke vrucht" is door de werking van de Heilige Geest in de Maagd gevormd. Wij kunnen in deze uitdrukkingen rees vermoeden, dat de alexandrijnse theoloog meer dan alleen de schepping van Christus' mensheid aan de werking van de Heilige Geest toeschrijft. Onze aandacht echter wordt vooral getrokken op de merkwaardige passage, waarin het mensgeworden Woord aangeduid wordt als ,,Eerstgeborene der heiligen, de Eersteling van hen die de wedergeboorte uit God door de Geest deelachtig zijn geworden". Hier wordt de geboorte van het Woord Gods naar het vlees uit de Geest onmiddellijk gekoppeld aan onze wedergeboorte door de genade uit dezelfde Heilige Geest. Deze wezenlijke band, die in de leer van CYRILLUS over Christus' menswording door de Geest bijna nooit wordt weggelaten, wordt in deze passage nog slechts terloops vermeld. Maar zijn bedoeling is reeds evident: onze kerkvader zegt hier met evenveel woorden, dat wat wij zouden noemen de ,,gratia unionis" in Christus prototype is van onze begenadiging in Hem, en dit juist gezien vanuit haar oorsprong in de werking van de Heilige Geest. Omdat de mensheid van Christus in haar vereniging met de godheid in de persoon van het Woord, door de werking van de Heilige Geest tot stand gebracht, is geheiligd en Zoon Gods geworden, daarom is Christus ,,Eerstgeborene der heiligen", ,,Eersteling van hen die de wedergeboorte uit God door de Geest deelachtig zijn geworden" en volgens Joannes' woord ,,uit God geboren zijn". Anders: onze wedergeboorte uit God door de Geest veronderstelt de geboorte van de Zoon Gods zelf naar het vlees door diezelfde Heilige Geest. En zo toont het vermelden van de wezenlijke band, die onze begenadiging met die van Christus' mensheid in de ,,unio hypostatica" verbindt, duidelijk aan, dat de Heilige Geest juist deze vereniging van Christus' mensheid met de godheid in de persoon

---

[17]) Zie: S. TROOSTER S.J., o.c. pp. 139-146.

[18]) *De adoratione in Spiritu et veritate* 15 — MG 68, 1005: ἡ ἀπαρχὴ τῶν λαχόντων τὴν ἐκ Θεοῦ διὰ Πνεύματος ἀναγέννησιν .... ἐνεργείᾳ δὲ τῇ διὰ ἁγίου Πνεύματος τὸ θεῖον ἀποκυήσασα βρέφος.

van het Woor bewerkt heeft in de menswording van het Woord Gods[19]).

Dat we hiermee werkelijk de gedachte van CYRILLUS hebben weergegeven wordt duidelijk uit een passage uit hetzelfde geschrift, dat aan het zojuist aangehaalde fragment voorafgaat:

„De ark, Palladius, kan voor ons gelijkenis en beeld zijn van Christus. Want als wij de wijze waarop de Eengeborene is mens geworden, beschouwen, dan zien wij, hoe het Woord uit God de Vader als in een ark zijn intrek heeft genomen in de tempel uit de Maagd / gevormd /. *Want in Hem heeft de ganse volheid van God gewoond door het lichaam,* volgens de Schriften (Kol. 2, 9).... Want onbederflijk is het lichaam van Christus, dat — als door goud — door de kracht en de schittering van het Woord dat erin woont, en door de natuur en de levenwekkende werking van de Heilige Geest onbederflijk in stand wordt gehouden. Want juist daarom heet het, dat ook Christus levend maakt. Omdat immers het Woord uit de Vader van nature leven is, wekt Hij door de kracht van de Hem wezenseigen Geest zijn eigen tempel zelf tot leven, en plaatst Hij haar boven alle bederf" [20]).

Het Woord Gods, dat volgens zijn goddelijke natuur het Leven zelf is, maakt „door de kracht van de Hem wezenseigen Geest" ook zijn mensheid levend en „onbederflijk"; en juist daarom — en daarin — is Hij ook ten opzichte van ons „levenwekkend". Het gaat hier evident over de verheffing van zijn menselijke natuur tot het leven dat Hijzelf als God is, in de „unio hypostatica". Tevens wordt in deze passage duidelijk, hoe CYRILLUS de samenwerking der twee goddelijke personen ziet in het tot stand brengen van deze vereniging: de mensheid van Christus wordt „levend" van Gods eigen leven en „onbederflijk" door de „inwoning" van het Woord Gods daarin — later zal duidelijker gezegd worden, dat deze „inwoning" „vereniging" betekent met God in de persoon van het Woord — en door „de levenwekkende werking van de Heilige Geest".

In de volgende werken van CYRILLUS vinden wij dezelfde gedachte. Eerst vermeldt hij in zijn commentaar op Isaias naar aanleiding van Is. 7, 14 de geboorte van de Zoon Gods naar het vlees „uit de werking van de Heilige Geest":

„Want Hij die vanuit den hoge en uit God de Vader natuurlijk eengeboren Zoon is, heeft Zichzelf ontledigd en is uit de maagdelijke schoot voortgebracht naar het vlees; waarbij zijn geboorte niet het resultaat is geweest van uitstorting van menselijk zaad, maar uit kracht en werking van de Heilige Geest / is geschied /" [21]).

Even verder echter geeft hij de volgende allegorische verklaring van

---

[19]) Laten wij nog even aantekenen, dat deze leer, hoewel zeker karakteristiek voor CYRILLUS, niet volkomen nieuw is. Reeds bij meerdere theologen die hem voorafgaan, vindt men het een en ander in deze richting: IRENAEUS, *Demonstr.* 53 — PO 12, 782; ORIGENES, *Scholia in Mt. I* (*ex catenis et recens editis*) — MG 17, 290/91 — *Klostermann* (GCS) XII, 20; ATHANASIUS, *Orat. I c. Arian. 47* — MG 26, 110 (zie ook de uitstekende uitwerking van deze conceptie in E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ* I, Paris 1933, pp. 326-331 en 336-339); DIDYMUS, *De Trin.* II, 6, 23 — MG 39, 556-557.

[20]) *De ador.* 9 — MG 68, 597: καὶ τῇ τοῦ ἁγίου Πνεύματος φύσει καὶ ἐνεργείᾳ ζωοποιῷ πρὸς ἀφθαρσίαν διακρατούμενον .... τῇ δυνάμει τοῦ ἰδίου Πνεύματος τὸν ἴδιον αὐτὸς ἀνεζωοποίει ναόν, φθορᾶς ἀνωτέρω τιθείς.

[21]) *In Is. I, or.* 4 — MG 70, 204: ἀλλ᾽ ἐκ δυνάμεώς τε καὶ ἐνεργείας τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

Is. 8, 3 („Daarop ging ik tot de profetes; zij werd zwanger en baarde een zoon"):

> „De profeet ziet dus zeker het beeld van de echtelijke gemeenschap als betrekking hebbend op de heilige Maagd, die — zo zegt hij — ook profetes is; en daarin houdt hij ons de waarheid voor; en vervolgens zegt hij, dat er een ontvangenis heeft plaats gehad en een zoon geboren is.... Want dat dit hoogheilig lichaam, met het Woord verenigd, uit de Heilige Geest gevormd werd, hoe zou men dit in twijfel kunnen trekken? Want juist deze werking van de Heilige Geest, waardoor het lichaam in de heilige Maagd gevormd werd, is door het beeld van de echtelijke gemeenschap onvolkomen voorgesteld. Want juist daardoor is Christus Eersteling geworden van hen die geheiligd zijn in de Geest, *die niet uit bloed, noch uit wil van vlees, noch ook uit wil van een man, maar uit God geboren zijn* (Jo. 1, 13). Uit de Geest geboren dus is Hijzelf naar het vlees, en wel vóór en boven de anderen, opdat ook wij door Hem in die situatie zouden leven" 22).

Deze merkwaardige allegorie op Is. 8, 3 — kennelijk geïnspireerd op Lk. 1, 35! — spreekt weer, en nu heel duidelijk, over de Heilige Geest als bewerker van het „hoogheilig Lichaam, met het Woord verenigd", de „unio hypostatica" zelf in Christus tot stand brengend dus. En juist door deze werking van de Heilige Geest — „juist daardoor" — „is Christus Eersteling geworden van hen die geheiligd zijn in de Geest". Ook hier weer is zijn werking in onze begenadiging argument voor zijn activiteit in het tot stand brengen van de vereniging van Christus' mensheid met God in de persoon van het Woord, nu uitdrukkelijk vermeld. Karakteristiek voor CYRILLUS is de energieke wijze, waarop hij aan het einde van dit fragment Christus' primaat in de orde der genade vanwege zijn „gratia unionis" weergeeft: „Uit de Geest geboren dus is Hijzelf naar het vlees, ..., opdat ook wij door Hem in die situatie (= uit de Geest geboren) zouden leven".

In deze passage blijkt ook, dat in de verbinding van onze heiliging met die van Christus' mensheid het onderscheid tussen Christus' begenadiging en de onze geenszins wordt weggepraat. Integendeel, juist omdat Christus naar het vlees „vóór en boven de anderen" „uit de Geest geboren" is in zijn „gratia unionis", juist daarom is Hij „Eersteling van hen die geheiligd zijn in de Geest". Zijn primaat in de genade-orde wordt uitdrukkelijk verklaard vanuit de transcendente wijze waarop Hij ook als mens Zoon Gods is. Een fragment uit een vorig werk moge dit eveneens aantonen:

> „Want onbederflijk is het lichaam van Christus, en overrijk in het bezit van de goddelijke natuur in zichzelf: *Want het Woord is vlees geworden en Het heeft onder ons zijn tent opgeslagen* (Jo. 1, 14). Eersteling nu van ons is Christus, en wortel van het geslacht dat herschapen wordt tot onbederflijkheid door de eenwording met God, ook al moet deze werkelijkheid in Hem op uitzonderlijke wijze / verwezenlijkt / begrepen worden" 23).

Wij behoeven ons dus niet af te vragen, of de verbinding van onze genade met die van Christus niet eerder verwijst naar de absolute volheid van heilig-

22) *In Is. I, or.* 5 — MG 70, 221: ἐξ ἁγίου Πνεύματος τὸ πανάγιον ἐκεῖνο διεπήγνυτο σῶμα τὸ ἑνωθὲν τῷ Λόγῳ .... Γενητὸς οὖν Πνεύματος κατά γε τὴν σάρκα καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτός, ἵνα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτὸν ἐν τούτοις.

23) *De ador.* 9 — MG 68, 617.

makende genade in Christus. Afgezien van het feit dat CYRILLUS nog niet over onze scholastieke distincties in deze beschikte — en afgezien van het feit dat een verwijzing naar Christus' absolute volheid van genade de verwijzing naar zijn „gratia unionis" wezenlijk inhoudt! —, is uit de teksten zelf duidelijk, dat hij onze wedergeboorte uit de Heilige Geest uitdrukkelijk verbindt met Christus' geboorte uit de Heilige Geest in de vereniging van zijn mensheid met God in de persoon zelf van het Woord Gods. Wat in onze kwestie betekent, dat het „uit de Geest geboren zijn" van Christus wel degelijk en rechtstreeks aangeeft, dat het de „unio hypostatica" zelf is, die de Heilige Geest in Maria gewerkt heeft. Nog één tekst uit de *Thesaurus*:

„En zó wordt van Hem, ofschoon Hij de Allerhoogste is, gezegd, dat Hij verheven is volgens de „economie" der menswording. Verheven wordt Hij en gezalfd en geheiligd om ons opdat door Hem de genade verder op allen zou overgaan als reeds geschonken aan de / menselijke / natuur en verder voor heel het / menselijk / geslacht in stand gehouden."

En nadat CYRILLUS dan nog Jo. 17, 19 heeft aangehaald („Om hen heilig Ik Mijzelf, opdat ook zij in waarheid geheiligd mogen zijn"), besluit hij zijn gedachte met dit krachtig aforisme:

„Want alwat in Christus leeft, komt ook in ons" [24].

In deze tekst bezitten wij een voortreffelijke inleiding op zijn beschouwingen over ons onderwerp in zijn *Expositio sive Commentarium in Joannis Evangelium*, dat wij nu nader gaan bezien.

Buiten enkele korte verwijzingen naar onze kwestie, terloops geplaatst bij de behandeling van aanverwante onderwerpen [25], vinden wij in dit geschrift enige zeer mooie passages, die hetgeen wij in de vorige teksten gezien hebben, volkomen bevestigen. Zo toont CYRILLUS, uitweidend over het woord van Christus: „Zoals de Vader Mij gezonden heeft ...." (Jo. 6, 58), hoe de drie goddelijke Personen één zijn in hun werken vanuit hun goddelijk samenwerken in het tot stand brengen van de menswording:

„Wanneer dus de Zoon Zichzelf 'gezonden' noemt, dan bedoelt Hij zijn vleesgeworden-zijn, en niets anders .... Hij is vlees geworden — zegt Hij — vanuit de Vader; hoewel Salomon zegt: *De Wijsheid heeft Zichzelf een woning gebouwd* (Spr. 9, 1), en de zalige Gabriël het maken van het goddelijk lichaam aan de werking van de Geest toeschrijft in de woorden waarmee hij de heilige Maagd heeft toegesproken: *De Heilige Geest zal over U komen en de Kracht van de Allerhoogste U overschaduwen* (Lk. 1, 35); opdat gij wederom zoudt inzien, dat, waar de godheid één is naar de natuur én in de Vader én in de Zoon gezien én in de Heilige Geest, geen / van de Drie / afzonderlijk gaat handelen ten opzichte van de bestaande dingen, maar integendeel alwat als door Eén gebeurd verteld wordt, geheel en al het werk is van de goddelijke natuur. Want waar de heilige Drieëenheid één is op de

---

[24]) *Thesaurus* 20 — MG 68, 617: Ὅσα γὰρ ἐν Χριστῷ, ταῦτα καὶ εἰς ἡμᾶς.

[25]) Zo weerlegt CYRILLUS met een beroep op Lk. 1, 35 degenen die leren, dat Christus de Heilige Geest eerst bij zijn doop in de Jordaan ontvangen heeft, zonder daarbij echter uitvoeriger in te gaan op de functie van de Heilige Geest in het tot stand brengen der menswording (*In Jo.* II, c. 1 — MG 73, 209 — *Pusey* I, 186). Elders plaatst hij in het voorbijgaan een opmerking tegen hen die beweren, „dat de Heilige Maagd, de Moeder des Heren bedoel ik, niet ontvangen zou hebben uit de Heilige Geest, d.w.z. door werking uit den hoge" (*In Jo.* V, c. 5 — MG 73, 881 — *Pusey* II, 82).

wijze der 'consubstantialiteit', daar moet zeker ook één kracht op alles inwerken. Want alles is uit de Vader door de Zoon in de Geest" 26).

Wat onze kwestie betreft noteren we meteen de uitdrukking „goddelijk lichaam", waarvan het „maken" aan de Heilige Geest wordt toegeschreven. Uit het feit echter, dat ons fragment handelt over het ene ondeelbare werk uit de volmaakt ene goddelijke kracht door de drie goddelijke personen samen tot stand gebracht, volgt onmiddellijk, dat dit „maken van het goddelijk lichaam" moet verstaan worden als tot stand brengen van de menswording zelf; immers van de Vader wordt uitdrukkelijk gezegd, dat Deze in de zending van de Zoon de „vleeswording" tot stand heeft gebracht.

Dezelfde gedachte vinden wij korter, maar ook des te krachtiger geformuleerd in een verklaring van Jo. 17, 20: „En de Heerlijkheid, die Gij Mij hebt gegeven, heb ik ook hun gegeven":

„Want één en dezelfde is Christus en de Zoon die mens is geworden. En daaruit begrijpt men het 'ontvangen' der eenwording, dat Hij / Christus / daarin / = in het Zoon-zijn / is opgenomen ook met het vlees dat het één-zijn met God niet uit zichzelf heeft. Om het beknopter en begrijpelijker te zeggen: 'aan Zichzelf geschonken' noemt de Eengeborene alwat aan zijn eigen vlees geschonken wordt; geschonken dus geheel en al vanwege de Vader door Zichzelf in de Geest" 27).

Wat wordt hier anders beweerd, dan dat de vereniging van godheid en mensheid in de persoon van de Zoon Gods in Christus wordt tot stand gebracht „vanwege de Vader door de Zoon in de Geest"? Hetgeen dus inhoudt, dat de Heilige Geest in volkomen goddelijke samenwerking met Vader en Zoon de unio hypostatica zelf bewerkt heeft.

Even daarvoor echter heeft CYRILLUS op de hem karakteristieke wijze Christus' heiligende werking op ons verbonden met zijn eigen heiliging naar zijn mensheid met God in de persoon van het Woord verenigd:

„Want ook op onszelf is de blijvende gemeenschap van de Geest overgegaan, haar aanvang nemend door Christus en in Christus als Eerste, op het moment dat Hij aan ons gelijk bevonden is, d.w.z. mens geworden, gezalfd en geheiligd, ofschoon Hij van nature God is volgens zijn verschijnen uit de Vader, toch zelf door de Hem wezenseigen Geest zijn eigen tempel heiligend, en ieder door Hem ontstaan schepsel dat voor geheiligd-worden in aanmerking komt. En daarom bestaat dit mysterie in Christus als begin en weg, waarlangs ook wij deel krijgen aan de Heilige Geest en aan de eenwording met God" 28).

En onmiddellijk daarop laat hij ons dan zien, hoe de band die onze heiliging verbindt met die van Christus zelf, gelegen is in het feit, dat wij „door mystieke vereniging" met Christus „één Lichaam" vormen, „dat van Hemzelf namelijk".

---

26) *In Jo.* IV, c. 3 — MG 73, 585-588 — *Pusey* I, 537-538.

27) *In Jo.* XI, c. 12 — MG 74, 564 — *Pusey* III, 2.

28) *In Jo.* XI, c. 11 — MG 74, 557-560 — *Pusey* II, 735: αὐτὸς τῷ ἰδίῳ Πνεύματι τὸν οἰκεῖον ἁγιάζων ναόν. De uitdrukking „τῷ ἰδίῳ Πνεύματι" staat volkomen parallel aan de formules „door de Heilige Geest" en „uit kracht van de Hem wezenseigen Geest" in de vroeger aangehaalde en behandelde teksten. De dativus in onze uitdrukking is dan dativus causativus en duidt — evenals de praepositie „διά" — niet slechts een louter bemiddelende activiteit aan, maar wel degelijk werkoorzakelijkheid in de strikte zin.

Uiteraard zouden wij ook hier vanuit onze scholastieke habitus de vraag kunnen stellen, welke heiliging CYRILLUS bedoelt, wanneer hij stelt, dat God de Zoon „zelf door de Hem wezenseigen Geest zijn eigen tempel heiligt", „op het moment dat Hij aan ons gelijk bevonden is, d.w.z. mens geworden, gezalfd en geheiligd" : gratia unionis of gratia sanctificans ? In het licht van de teksten uit zijn vorige exegetische geschriften, die wij boven reeds behandeld hebben, maar ook vanuit de contekst zelf waarin dit fragment voorkomt, kunnen wij veilig besluiten tot de eerste :

> „Omdat dus het vlees niet uit zichzelf heilig is, daarom is het in Christus geheiligd door de inwoning van het Woord daarin. Dat door de Heilige Geest zijn eigen tempel heiligt en het tot de werkdadigheid van de / Hem / eigen natuur verandert. Want heilig en heiligmakend weet men daardoor het lichaam van Christus, juist omdat het — zoals ik zojuist al zeide — tempel geworden is van het Woord, dat ermee eengeworden is, *lichamelijk*, zoals Paulus zegt (cf. Kol. 2, 9)...."

Uitdrukkelijk wordt nu eerst de — gnostische en later ook nestoriaanse — mening afgewezen, als zou Christus eerst bij zijn doop in de Jordaan door neerdaling van de Heilige Geest geheiligd zijn. Neen, de heiliging van Christus „naar het vlees" is de menswording zelf, door de Heilige Geest tot stand gebracht :

> „Heilig was / het vlees van Christus / ook reeds als vrucht in de moederschoot. Want tot de zalige Maagd werd gezegd : *De Heilige Geest zal over U komen en de Kracht van de Allerhoogste U overschaduwen* (Lk. 1, 35).... Wij zijn dus toch de mening toegedaan, dat het vlees / van Christus / door de Geest geheiligd is in de werkelijkheid, dat het Woord — van nature heilig en uit de Vader bestaand — de eigen tempel in Zich zalft tot gelijkenis der andere schepping" [29]).

De overeenstemming met de passages in *De adoratione in Spiritu et veritate* [30]) is treffend. Wij moeten dus wel besluiten, dat ook in dit fragment CYRILLUS bedoelt, dat het Woord zelf „zijn tempel" ofwel zijn mensheid heiligt door haar met Zich te verenigen volgens de unio hypostatica. En wanneer Hij dit doet „door de Hem wezenseigen Geest", betekent dit, dat de Heilige Geest actief Medewerker is in het tot stand brengen van deze unio hypostatica. Dat ook hier deze heiliging van Christus naar zijn mensheid met de onze — natuurlijk slechts door en in heiligmakende genade — verbonden wordt, levert geen enkel bezwaar op tegen deze interpretatie, zoals wij boven reeds uitvoerig hebben aangetoond. Om het belang echter van de zaak willen wij nog even verwijzen naar een tekst uit het latere werk van de alexandrijnse theoloog, die onze interpretatie nogmaals komt bevestigen. Om egyptische monniken tegen de dwalingen van NESTORIUS en diens aanhang te beschermen heeft de Patriarch van Alexandrië tot hen een schrijven gericht, waarin hij de werkelijkheid, dat „het Woord Gods vlees geworden uit een vrouw geboren is", aantoont uit het feit dat „het Woord

---

[29]) *In Jo.* XI, c. 10 — MG 74, 549 — *Pusey* II, 726-727: διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος". Wij zouden er hier nogmaals de aandacht op willen vestigen, dat de praepositie „διά" in dit verband gebruikt veel meer aanduidt dan een louter bemiddelende activiteit ; het gaat hier integendeel over een werkoorzakelijkheid in de strikte zin (zie : S. TROOSTER S.J., o.c. p. 150, nt. 91).

[30]) Zie vooral : *De ador.* 9 — MG 68, 597 (boven noot 20).

van God de Vader door ons als 'Christus' gekend en genoemd wordt". En dan stelt hij de vraag:

> „Want als Hij vanwege zijn gezalfd-zijn 'Christus' genoemd wordt, wien heeft dan de Vader gezalfd door de olie der vreugde, d.w.z. door de Heilige Geest?"

Het antwoord op deze vraag wordt dan gegeven door twee veronderstellingen uit te sluiten, waardoor wij wel gedwongen worden een derde te aanvaarden. Het woord Gods is niet gezalfd, in zover het God is. „Want als het Woord Gods, dat toch God is, door de Geest gezalfd ware", dan zou daaruit volgen, dat Het vóór deze zalving nog geheiligd moest worden; „welnu, wat nog behoefte aan heiliging heeft, is van nature veranderlijk". „Verder" — wij zitten nog steeds midden in de argumentatie van CYRILLUS — „als het Woord, dat God is in gestalte en gelijkheid met de Vader, zou gezalfd en geheiligd worden", dan zou dit Woord na zijn heiliging groter dan de Vader geworden zijn. Nog erger: „Groter nog dan beide zou men dan de Heilige Geest moeten begrijpen, die immers heiligt" [31]). Op deze gronden verwerpt onze theoloog dan terecht de veronderstelling, dat het Woord als God door de Geest gezalfd zou zijn. Maar men mag het ook niet zó begrijpen — en dit is in onze kwestie uitermate belangrijk —, dat een loutere mens „gezalfd en geheiligd" zou zijn en daarom „Christus" zou genoemd worden. Want als dit waar zou zijn, hoe zou Christus' heiliging dan nog van de onze onderscheiden zijn? En daarom blijft ons alleen maar over, dat het Woord zelf, maar dan in zover het mens is geworden, door de Heilige Geest gezalfd is:

> „Daar het dus evident is, dat Hij onmogelijk 'Christus' zou kunnen genoemd worden in zover het Woord uit God buiten het vlees en om zo te zeggen in Zichzelf bestaat, maar een dergelijke naam Hem veeleer toekomt in zover Hij is mens geworden, laten wij daarom — onze argumenten uit de gewijde Schriften zelf nemend — aantonen, dat Hij én van nature God is, maar tegelijk in eenheid verbonden — stel ik — met zijn eigen vlees" [32]).

Wij hebben de tekst van CYRILLUS niet in haar geheel kunnen afschrijven, omdat ze werkelijk te lang is. Maar ook zo wordt voldoende duidelijk, dat het Woord Gods zelf „Christus" genoemd wordt en is, juist omdat en in zover Het mens is geworden. De zalving, waarmee de Vader Hem „heeft gezalfd door de olie der vreugde, d.w.z. door de Heilige Geest" tengevolge waarvan het Woord „Christus" wordt genoemd, is dan de „heiliging" van Christus' mensheid door de vereniging met God in de persoon van het Woord, mede tot stand gebracht door de goddelijke werking van de „heiligmakende Geest". Wij zouden daarbij nog kunnen aantekenen, dat deze inter-

---

[31]) „τὸ Πνεῦμα τὸ ἁγιάζον". Het is de moeite waard hier even te noteren, dat dus de „zalving" van Christus „door de Heilige Geest" (in dit verband gewoonlijk met de dativus causativus aangegeven) wel degelijk heiligende *activiteit* van de Heilige Geest aanduidt. De Heilige Geest is in deze conceptie niet slechts passief Degene waarmee Christus gezalfd wordt, maar wel degelijk de „olie der vreugde" die — als men het zo mag formuleren — in zijn heiligende actieve aanwezigheid Christus' mensheid van gezalfd-zijn doordringt in het bewerken van de unio hypostatica.

[32]) *Epist.* I — MG 77, 25-29.

pretatie beter overeenstemt met de gehele leer van CYRILLUS over de menswording, die immers de neiging vertoont de eenheid van God en mens in Christus eerder te overdrijven dan deze genuanceerd voor te stellen. Een duidelijk onderscheid tussen „gratia unionis" en „gratia habitualis" in Christus is daarom bij hem nauwelijks te verwachten.

Dezelfde overwegingen gelden bij het lezen van nog een andere passage uit CYRILLUS' werk, waarin de voor hem karakteristieke gedachtegang nogmaals terugkeert, waarbij echter nu het begrip „zalven" de plaats van het gewoonlijk gebruikte „heiligen" inneemt:

> „B. (= ondervrager): Hoe dan moet men de waarheid zien / d.w.z. van Christus' woord: *Voor hen heilig Ik Mijzelf* — Jo. 17, 19 /?
> A. (= docent): Als men met wijsheid bedenkt, dat Hij, hoewel van nature heilig als God, geheiligd werd om onzentwil als mens door zelf zijn eigen tempel te zalven door de Hem wezenseigen Geest.
> B. Maar hoe zegt men dan, dat de Vader Hem gezalfd heeft?
> A. Omdat alles voortkomt van de Vader door de Zoon in de Geest. Dat Hij die van nature en waarachtig Zoon is, heiligt en geheiligd wordt, omdat Hij mens is geworden, heeft het woord van Paulus ons ingegeven: .... (Hebr. 2, 11-12). Want zelf heiligt Hij, omdat Hij van nature heilig is als God; Hij wordt echter geheiligd met ons naar zijn mensheid, waar Hij de gelijkenis met ons heeft aangenomen en .... Zich niet schaamt ons broeders te heten" 33).

Ook hier wordt zeker gesproken over de Zoon, die zijn eigen mensheid „zalft" door haar hypostatisch met Zich te verenigen; en dit weer „door de Hem wezenseigen Geest", die ook hier mede Bewerker is van deze unio hypostatica. Een argument voor deze interpretatie in het fragment zelf lijkt ons de affirmatie, dat de werking van de Heilige Geest even ver reikt als die van de Zoon zelf; hetgeen tot uiting komt in de traditionele griekse formule voor het één ondeelbaar goddelijk handelen van de Triniteit: „alles komt voort van de Vader door de Zoon in de Geest".

Nog één passage uit een werk van CYRILLUS, vóór de nestoriaanse controversen geschreven, vraagt onze aandacht, omdat daarin de nieuwere exegese van Lk. 1, 35 ook bij onze alexandrijnse theoloog aanwezig blijkt:

> „.... *Daarom heeft God, uw God, U gezalfd* (Ps. 44, 8), *omdat Gij de gestalte van een slaaf hebt aangenomen* (cf. Fil. 2, 7); Hij heeft U gezalfd, niet door zalving met olie, maar door de Heilige Geest; want Deze is de *olie der vreugde*. Daarom ook heeft uw maagdelijke Moeder gezegd: *Mijn geest heeft zich verheugd in God, mijn Redder* (Lk. 1, 47), omdat immers de Heilige Geest haar heeft overschaduwd (cf. Lk. 1, 35)" 34).

En nu zouden wij toch graag CYRILLUS zelf aan het woord willen laten. Ook al heeft onze theoloog veel woorden nodig om zijn gedachten te formuleren, zijn mening wordt ons toch nog het meest duidelijk in zijn eigen uitwerking. Wij kiezen daartoe een passage uit zijn Joannes-commentaar (waaruit wij overigens reeds enkele fragmenten hebben uitgelicht en besproken). Wij zullen de tekst zonder meer afschrijven en alleen van tijd tot tijd in

33) *De sancta et consubstantiali Trinitate dialogus 6* — MG 75, 1017: τῷ ἰδίῳ Πνεύματι οἰκεῖον αὐτὸς καταχρίων ναόν.
34) *Hom. XIII* (*In sanctum festum Palmarum*) — MG 77, 1065: τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτὴν ἐπεσκίασεν.

het kort verwijzen naar reeds behandelde fragmenten uit andere werken van de Heilige:

„Wij stellen dus, dat de Eengeborene, die van nature God is en in gestalte en gelijkheid met God de Vader, *Zichzelf ontledigd heeft* — volgens de Schriften (Fil. 2, 7) — en mens is geworden uit een vrouw .... door Zichzelf op onuitsprekelijke wijze met onze natuur te verenigen, uit vrije wil, om haar in Zichzelf als Eerste en door Zichzelf weer tot die schoonheid te vormen, die zij — bedoel ik — in de aanvang bezat, en om voor ons als tweede Adam bevonden — d.w.z. hemelse mens — als Eerste van allen en Eersteling der herschapenen tot nieuwheid van leven (cf. *De ador.* 9; *De ador.* 15; *In Is.* I, 5; *In Joel* 2, 35) in onbederflijkheid namelijk en gerechtigheid en heiliging, door de Geest bewerkt wel te verstaan, voortaan door Zichzelf alle goed op heel zijn geslacht te doen overgaan .... Hoewel Hij dus — nogmaals — heilig is, van nature, als God, ... wordt Hij om onzentwil geheiligd in de Heilige Geest; en daarin heiligt niet een ander Hem, maar bewerkt Hijzelf veeleer voor Zichzelf de heiliging van zijn eigen vlees. Want Hij ontvangt de Geest die Hemzelf toebehoort, en Hij neemt Die op in zover Hij mens is, maar Hij schenkt Hem aan Zichzelf als God. Dit nu heeft Hij gedaan om ons .... Omdat dus het vlees niet uit zichzelf heilig is, daarom is het in Christus geheiligd door de inwoning van het Woord daarin, dat door de Heilige Geest zijn eigen tempel heiligt (cf. *De ador.* 9; *In Jo.* XI, c. 11; *De s. Trin. dial.* 6), en tot de werkdadigheid van de / Hem / eigen natuur verandert .... Wij houden echter niet de stelling, dat Christus naar het vlees heilig is geworden op het ogenblik, dat de Doper de Geest zag neerdalen; want heilig was het ook al als vrucht in de moederschoot. Want tot de zalige Maagd werd gezegd: *De Heilige Geest zal over U komen en de Kracht van de Allerhoogste U overschaduwen* (Lk. 1, 35). Aan de Doper echter is het visioen ten teken gegeven. Wij zijn dus toch de mening toegedaan, dat het vlees / van Christus / door de Geest geheiligd is in de werkelijkheid dat het Woord — van nature heilig en uit de Vader bestaand — de eigen tempel in Zichzelf zalft tot gelijkenis der andere schepping (cf. *De s. Trin. dial.* 6) .... Hoewel nu de Zoon zijn eigen tempel zalft, wordt gezegd (Ps. 44, 8), dat de Vader dit doet (cf. *Thes.* 15; *In Jo.* IV, c. 3; *In Jo.* XI, c. 12). Want Hij werkt niet, tenzij door de Zoon .... Zoals Hij dus naar het vlees voor ons gestorven is, als mens, hoewel Hij van nature God is ..., zó verzekert Hij, *dat Hij om ons Zichzelf heiligt* (cf. Jo. 17, 19), opdat door het overgaan van deze werkelijkheid op ons ook wij in Hem, als in de Eersteling der hernieuwde natuur, *geheiligd zouden zijn in waarheid*, d.w.z. in de Heilige Geest. *Want de Geest is de waarheid*, volgens het woord van Joannes (1 Jo. 5, 6). Want niet vreemd aan de Zoon is zijn Geest, volgens het in de substantie zijn, omdat Hij / de Heilige Geest / immers in Hem / de Zoon / bestaat en door Hem voortkomt .... Hij zegt dus, dat Hij in de wereld is gezonden, hoewel Hij vóór zijn menswording in Zichzelf bestond. Want *Hij was in de wereld, ook al heeft de wereld Hem niet erkend*, zoals geschreven staat (Jo. 1, 10), openbarend dat de wijze waarop Hij gezonden is, geen andere is dan dat Hij door de Heilige Geest gezalfd is juist in zijn menswording, en dat Hij verschenen is als *de Engel van het grote raadsbesluit* (cf. Is. 9, 5) naar de gelijkenis der profetische bediening" [35].

In de gerechtvaardigde overtuiging, dat wij in deze synthese van CYRILLUS een voortreffelijke theologische uiteenzetting bezitten inzake ons onderwerp, zouden wij gevoeglijk een punt kunnen zetten achter ons onderzoek, wanneer hijzelf in zijn geschrift *Adversus Nestorium* ons niet voor een minder aangename verrassing had geplaatst. Wat immers is het geval? In het eerste Boek van zijn *Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri quinque* haalt hij de volgende uitleg van de Nicaeno-Constantinopolitaanse geloofsbelijdenis uit een geschrift van NESTORIUS aan:

[35]) *In Jo.* XI, c. 10 — MG 74, 545-552 — *Pusey* II, 723-728.

„Wij moeten ook — schiet mij nu te binnen — van het Concilie van Nicaea leren, dat het nergens heeft durven zeggen, dat God uit Maria is geboren; want het heeft gezegd: .... *die uit de hemel is neergedaald om ons, en vlees geworden uit de Heilige Geest.* Het heeft niet gezegd: 'geboren uit de Heilige Geest' ...." [36]).

Na dit citaat weerlegt CYRILLUS dan vrij langdradig het eerste deel van NESTORIUS' dwaling, dat nl. God niet uit Maria geboren zou zijn. Voordat hij nu verder ingaat op de woorden uit het z.g. Concilie van Nicaea geciteerd — in feite zijn ze ontleend aan het symbolum, dat de naam kreeg van „Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum" —, haalt hij ter illustratie van het bovenvermelde nog een andere passage uit een werk van Nestorius aan [37]). En eerst daarna antwoordt hij op het eerste fragment met verwijzing naar de geloofsbelijdenis van het Concilie van Nicaea:

„Ga je gang, weledele Heer, zeg dan maar eens, waar staat over de Zoon 'die is vlees geworden uit de Heilige Geest en de Maagd Maria'? Maar neen, dat kan hij onmogelijk aanwijzen, wil dat even noteren!" [38]).

Vervolgens bestrijdt hij de leer van NESTORIUS, dat Christus slechts louter mens zou geweest zijn in wie het Woord gewoond heeft zoals in de profeten, en dus niet het Woord Gods zelf naar het vlees werkelijk geboren. Expliciet wordt in deze weerlegging het werken van de Heilige Geest in Christus' menswording niet meer behandeld. En zo laat CYRILLUS ons zitten met de beantwoording van de moeilijke vraag, wat hij eigenlijk bedoeld heeft met zijn scherpe afwijzing van de formulering van het Nicaeno-Constantinopolitanum „die is vlees geworden uit de Heilige Geest en uit Maria de Maagd". Dat hij daarmee de werking van de Heilige Geest in het tot stand brengen van de menswording ontkent, blijkt uit niets; maar volkomen uitgesloten is het evenmin. Hij zwijgt daarover in deze passage. Er zit voor ons dus weinig anders op, dan te gaan onderzoeken, wat NESTORIUS zelf in deze zegt. Dan wordt duidelijker, wat CYRILLUS in zijn bestrijding eigenlijk heeft willen weerleggen.

De tekst van NESTORIUS, die CYRILLUS hoogstwaarschijnlijk onder ogen heeft gehad in zijn bovenvermelde weerlegging, is diens *Sermo XIV „Expositio Symboli"* [39]), waarin hij de woorden van het Nicaeno-Constantino-

---

[36]) *Adv. Nest.* I, 6 — MG 76, 45 — *Pusey* p. 82 — cf. Fr. LOOFS, *Nestoriana, die Fragmente des Nestorius,* Halle a.S. 1905, p. 295-296: σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου. Οὐκ εἶπον, ὅτι καὶ Γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου. Ook voor de verdere bestudering van NESTORIUS' leer hebben wij de uitgave van LOOFS gebruikt. Wij geven zoveel mogelijk diens eigen reconstructie zo woordelijk mogelijk weer; alleen de griekse teksten hebben wij in het nederlands vertaald.

[37]) ibid. I, 7 — MG 76, 49 A — *Pusey* p. 84-85 — *Loofs* p. 287.

[38]) ibid. I, 8 — MG 76, 49 — *Pusey* p. 85.

[39]) Wij moeten eerlijk bekennen, dat wij hier afwijken van de reconstructie van Fr. LOOFS. LOOFS meent, dat het eerste door CYRILLUS aangehaalde fragment (*Adv. Nest.* I, 6) — laten wij voor het gemak zeggen: fragment A — samen met nog een kort citaat in *Adv. Nest.* I, 7 genomen is uit NESTORIUS' *Sermo XVII „De Nicaena Synodo"*, welke Sermo hij voor het grootste deel uit teksten, bij CYRILLUS gevonden, heeft gereconstrueerd. Het onmiddellijk volgende fragment echter, bij CYRILLUS aangehaald, (*Adv. Nest.* I, 7 — MG 76, 49 A) — laten we zeggen: fragment B — acht hij ontleend aan een geheel andere tekst, *Sermo XIV „Explicatio Symboli"*. Tegen deze hypothese nu lijkt ons een ernstig

politanum aanhaalt om daaruit aan te tonen, wat zou volgen wanneer het Concilie zou hebben gesproken over de geboorte van het Woord Gods uit de Heilige Geest:

„Wat wij dus lezen: *Vrees niet Maria tot uw vrouw te nemen; want wat uit haar geboren is* — / γεννηθέν / hetzij met één ν, hetzij met twee: dat schaadt het begrip geenszins — *is uit de Heilige Geest* (Mt. 1, 20): wat zou dit kunnen betekenen? 'Wat in haar gebaard is, is uit de Heilige Geest', als wij zouden zeggen, dat God het Woord in een schoot geboren is. Want iets anders is in de geborene inwonen, iets anders geboren zijn. 'Wat in haar ontstaan is, is uit de Heilige Geest' betekent: de Heilige Geest heeft dit in haar geschapen. De Vaders / van het Concilie /, bedreven als zij zijn in de goddelijke Schriften, hebben dus gezien, dat als zij in plaats van 'vlees geworden' zouden schrijven 'geboren' / γεννηθέντα /, God het Woord óf zoon van de Geest zou zijn en twee vaders zou hebben [40]), óf — in het geval van één ν / γενηθέντα / — God het Woord schepsel van de Heilige Geest zou zijn. Zij hebben dus de lezing 'geboorte' vermeden en geschreven: *'die is nedergedaald om ons mensen, en om onze redding is vlees geworden'*. Wat betekent 'vlees geworden'? Niet: 'van godheid in vlees veranderd'. Met te zeggen *'die is vlees geworden uit de Heilige Geest'* hebben zij de evangelist nagevolgd. Want toen de evangelist aan de menswording was toegekomen, heeft hij vermeden 'geboorte' te zeggen van God het Woord, maar 'vleeswording' geschreven. Waar dan wel? Luister: *'En het Woord is vlees geworden'* (Jo. 1. 14). Hij heeft niet gezegd, dat het Woord door vlees geboren is. Want overal ook waar de Apostel of de evangelisten melding maken van de 'Zoon', daar schrijven zij, dat Hij geboren is uit een vrouw (cf. Gal. 4, 4). Let nu eens goed op, smeek ik u, wat er gezegd wordt. Waar zij de benaming 'Zoon' gebruiken en zeggen dat Hij uit een vrouw gebaard is, daar schrijven zij 'Hij is geboren'; maar waar zij melding maken van het Woord, daar heeft geen van hen durven zeggen 'geboorte uit mensen'. Want wanneer de zalige Joannes evangelist aan het Woord en diens menswording is toegekomen, spreekt hij — luister goed! — als volgt: *'Het Woord is vlees geworden'* — d.w.z. heeft vlees aangenomen — *en Het heeft onder ons zijn woontent opgeslagen* — d.w.z. heeft onze natuur aangetrokken en onder ons gewoond — : *en wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd,* van de Zoon! Hij heeft niet gezegd 'Wij hebben de geboorte van het Woord aanschouwd' .... Er sagte nicht: Und das Wort wurde durch das Fleisch geboren. Denn dies wäre, dass wir eine zweite Geburt der Gottheit einführten" [41]).

---

bezwaar in te brengen. In het geschrift van CYRILLUS volgt fragment B onmiddellijk op fragment A; er staat slechts één korte opmerking tussen beide: „In zijn uitleg hangt hij wederom dezelfde mening aan, en zegt: ....". En eerst nadat hij deze tekst van NESTORIUS heeft aangehaald, handelt hij over de formule uit de geloofsbelijdenis, waarover in fragment A sprake was. Hetgeen toch minstens de vraag oproept, of niet beide fragmenten uit een en hetzelfde geschrift van NESTORIUS genomen zijn. Vooral omdat fragment B een voortreffelijke uitleg biedt van hetgeen in fragment A gezegd is, in bijna gelijkluidende bewoording geformuleerd, lijkt ons moeilijk aanvaardbaar, dat CYRILLUS in zijn weerlegging twee verschillende geschriften van NESTORIUS op het oog had, en zouden wij de vraag willen stellen, of niet ook fragment A bij fragment B hoort en ontleend is aan NESTORIUS' *Sermo XIV „Expositio Symboli"*.

[40]) Hier vinden wij voor het eerst de diepste theologische grond geformuleerd van de werkelijkheid, dat de Heilige Geest geen „vader" van Christus kan genoemd worden. Zeker, NESTORIUS leidt daaruit ten onrechte af, dat niet het Woord zelf uit de Heilige Geest geboren is, maar slechts een loutere mens. Niettemin heeft hij juist gezien, dat het Woord Gods nooit „zoon" van de Heilige Geest kan zijn. En de reden daarvan is inderdaad, dat het Woord Gods als de enige en eengeboren Zoon van de Vader niet nog eens een andere „vader" kan hebben. Dit betekent voor ons, dat het mensgeworden Woord Gods ook naar zijn mensheid alleen God de Vader tot vader kan hebben.

[41]) *Loofs* p. 285-287; cf. CYRILLUS' *Adv. Nest.* I, 7 — MG 76, 49.

De bedoeling van NESTORIUS is duidelijk : hij ontkent geenszins de werking van de Heilige Geest in de geboorte van Christus ; hij schijnt integendeel de traditionele leer in deze volledig te steunen. Maar de Christus die in Maria uit de Heilige Geest geboren is, is voor Hem niet het Woord Gods zelf, maar een loutere mens ; en hij meent de formule van het Nicaeno-Constantinopolitanum te kunnen aanvoeren om zijn standpunt te verdedigen. Ditzelfde kan uit andere geschriften van NESTORIUS worden aangetoond :

/ Nadat N. gezegd heeft, dat men Maria niet „theotokos" moet noemen, omdat de Moeder van Christus óf zijn werkelijke moeder is, maar dan Christus geen God, óf Christus werkelijk God, maar dan Maria niet zijn moeder ; een moeder immers baart alleen het haar „consubstantiële" ; gaat hij als volgt verder : /

„Quis autem substantiae eius / sc. Mariae / erit similis ? is sine dubio, qui Spiritus sancti opificio exsistit — *'quod enim in ea natum est'* inquit Scriptura (Mt. 1, 20), *'de Spiritu sancto est'*, cum quo erat indesinenter ab initio Verbum Deus, non ut natus ex Maria, sed in illo qui ex ea natus est, manens .... Des Mittlers Mutter also ist die Χριστοτόκος παρθένος. Die Gottheit des Mittlers bestand aber bevor sie den Mittler gebar. Πῶς οὖν τὸν ἑαυτῆς ἀρχαιότερον ἔτεκε; Weshalb zu einer Schöpfung des Geistes machst du der θεὸς Λόγος ? Denn wenn der θεὸς Λόγος derjenige ist, der von jener geboren ward, derjenige aber der von jener geboren ward, gemäss dem Wort der Engel *'vom heiligen Geiste ist'* (Mt. 1, 20), so wird als eine Schöpfung des Geistes der angesehen ...." 42).

„Non peperit creatura creaturam, ἀλλ' ἔτεκεν ἄνθρωπον, θεότητος ὄργανον· non creavit Deum Verbum Spiritus sanctus — *'quod in ea natum est, de Spiritu sancto est'* (Mt. 1, 20) — sed Deo Verbo templum fabricatus est, quod habitaret, ex Virgine" 43).

„Coniunctionis igitur confiteamur dignitatem unam, naturarum autem substantias duplices. Alioquin invenietur Verbum Deus esse sancti Spiritus creatura. Quid enim ait evangelista de eo, qui in ventre creatus est ? *'Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est'* (Mt. 1, 20). Quod si Verbum Deus nudus ac solus erat, qui natus est, creatus est, dicit evangelista, quia Spiritus creavit illud templum in beata Maria, et invenietur Deus Verbum sancti Spiritus opificium. Fugiamus itaque huius confessionis errorem. Dominum nostrum Christum secundum naturam duplicem dicamus, secundum quod est filius, unum" 44).

En wanneer hij elders meerdere teksten uit de H. Schrift aanvoert om aan te tonen, dat de Maagd Maria beter „christotokos" dan „theotokos" kan genoemd worden, is daaronder ook Mt. 1, 18, waaraan NESTORIUS dan toevoegt :

„Wie zou kunnen veronderstellen, dat de eengeboren godheid schepsel van de Geest zou zijn ?" 45).

Zo blijkt overduidelijk, waarover de eigenlijke strijd ging tussen de patriarch van Alexandrië en de ketterse bisschop van Constantinopel. Er is niet het minste verschil van mening inzake de Heilige Geest als *princiep* van de menswording ; beide mannen geven hier de traditionele leer. Maar de

---

42) *Sermo VIII „Nulla deterior"* — *Loofs* p. 245-247. Het eerste gedeelte is ontleend aan MARIUS MERCATOR, de rest aan een Syrische codex.

43) *Sermo IX, primus contra „Theotokon"* — *Loofs* p. 252.

44) *Sermo XXVII „Adv. Proclum in memoriam sanctae Virginis Mariae"* — *Loofs* p. 340-341.

45) *Epist. ad Cyr. II* — *Loofs* p. 177; cf. MG 77, 53.

grote strijd gaat over het *resultaat* van deze werking : waar NESTORIUS leert, dat de Heilige Geest slechts een loutere mens uit de Maagd gevormd heeft, daar houdt CYRILLUS vast, dat het Woord Gods zelf naar het vlees geboren werkstuk van de Heilige Geest is.

Dat CYRILLUS werkelijk zijn leer over de werking van de Heilige Geest in het tot-stand-brengen van de menswording in geen enkel punt verloochend heeft, blijkt nog uit een andere passage van zijn *Adversus Nestorii blasphemias*. Daarin citeert hij nogmaals een uitlating van NESTORIUS, die karakteristiek is voor diens stellingname inzake de menswording en de werking van de Heilige Geest daarin :

> „De Zoon heeft in het lichaam gewoond ; de Vader heeft de Gedoopte aanbevolen ; de Geest heeft hem / de mens Christus / in de Maagd gevormd" [46]).

CYRILLUS antwoordt met een felle aanval op deze uitleg van de menswording, volgens welke God het Woord in een loutere mens zou hebben gewoond, „zoals ook in onszelf" en niet werkelijk mens geworden zou zijn. Wat bijzonder de Heilige Geest aangaat, ontkent hij ten stelligste dat Deze in Christus slechts gewerkt zou hebben als in „een God-dragend mens", en stelt daartegenover, dat Christus „de Geest heeft gebruikt als Hem wezenseigen", d.w.z. met Hem „consubstantieel" één volgens zijn goddelijke natuur die Hij bezit als het Woord zelf, dat mens is geworden [47]). Strijd over de werking van de Heilige Geest in het tot stand brengen van de menswording is er alleen in zover CYRILLUS steeds weer duidelijk stelt, dat de Heilige Geest niet slechts een louter menselijk lichaam in de Maagd heeft gevormd, maar wel degelijk met het Woord zelf, dat naar het vlees geboren is, de hypostatische vereniging bewerkt heeft [48]).

Zeer duidelijk ook wordt de stellingname van CYRILLUS in zijn controverse met andere oosterse Bisschoppen, die eveneens de patriarch van Alexandrië op dit punt bestreden, waarschijnlijk meer uit motieven van politieke aard — CYRILLUS immers had het gewaagd NESTORIUS ketter te noemen nog vóór hij met de andere Bisschoppen in een Concilie overleg had gepleegd ! — dan uit echte onrechtzinnigheid. Ziehier hun tegenwerping, zoals CYRILLUS die weergeeft :

> „Tegenwerping van de oosterse Bisschoppen : Mag men wel zeggen, dat het Woord uit God, vlees geworden, ook geboren is ? En als Hij vleselijk geboren is, dan toch zeker niet langs een Maagd. En waar plaatsen wij dit : *'De Heilige Geest zal over U komen en de Kracht van de Allerhoogste U overschaduwen'* (Lk. 1, 35), als Hij — volgens hem — vleselijk uit de Maagd, en niet op goddelijke wijze geboren is ?" [49]).

---

[46]) *Adv. Nest.* IV — MG 76, 169-173 — *Pusey* p. 179-181. Het citaat is genomen uit NESTORIUS' *Sermo II „Eine grosse Mannigfaltigkeit besteht, usw."* — *Loofs* p. 226-227.

[47]) ibid. — MG 76, 172 — *Pusey* p. 181: ὡς ἰδίῳ δὲ μᾶλλον κεχρημένος τῷ Πνεύματι.

[48]) Hoe H. DU MANIOR DE JUAYE S.J., *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944, p. 237 deze tekst kan uitleggen als handelend over de appropriatie-leer tegen voorstanders van „relationes propriae", is ons een compleet raadsel. Salva reverentia, maar de Patriarch van Alexandrië had in zijn controverse met NESTORIUS belangrijker zaken aan zijn hoofd !

[49]) *Apol. adv. Orient.* — MG 76, 317 — *Pusey* p. 264.

Waarop de patriarch van Alexandrië antwoordt:

„*Omdat* nu *wat uit het vlees geboren is, vlees is* (Jo. 3, 6), heeft de Maagd gebaard, vleselijk, omdat Zij vlees is. Maar zeggen 'vleselijk' betekent nog niet het mysterie van de geboorte opheffen, noch ook de werking van de Heilige Geest wegvagen, waardoor Deze in de moederschoot het Geborene heeft gevormd; maar / het betekent / veeleer onderwijzen, dat, zoals God goddelijk voortbrengt — d.w.z. op God betamende wijze volgens de Hem wezenseigen natuur —, zó de mens menselijk, of ook vlees vleselijk. Omdat het Woord nu van nature God is, is Het, ook in zijn menswording, op goddelijke wijze voortgekomen, d.w.z. zoals Hem past die waarachtig God is. Daarom heeft Hij alleen een maagdelijke Moeder gehad, en heeft Hij Haar als maagd bewaard nadat Zij Hem naar het vlees gebaard had. Ik sta er versteld van, dat zij die aarzelen de heilige Maagd 'Theotokos' te noemen, nog volhouden dat Hij op God betamende wijze geboren is" [50]).

Vervolgens voegt hij hieraan een getuigenis van een zekere martelaar PETRUS, Bisschop van Alexandrië, toe waarin Lk. 1, 35 wordt geciteerd, en gaat dan verder:

„Wij nu geloven — omdat het blijkt overeen te komen met de gewijde Schriften —, dat Hij de heilige Maagd overschaduwd heeft, juist omdat Hij Kracht is van de Vader uit den hoge, en Zichzelf in Haar zijn lichaam gevormd heeft, zij het dan door de werking van de Heilige Geest; en Hij is mens geworden en genoemd zoon van Abraham en David; maar in dit menselijke heeft Hij zijn waarachtig Zoon-van-God-en-de-Vader-zijn niet prijsgegeven, daar Hij veeleer, ook al is Hij mens geworden, in de natuur, de verhevenheid en de heerlijkheid der godheid gebleven is; want Hij is onveranderlijk en staat, als God, boven alle wijziging. Hij is derhalve één en dezelfde Zoon en Heer, zowel vóór als na zijn vleeswording" [51]).

Tegen de Bisschop van Cyrus, THEODORETUS, heeft CYRILLUS zich in een afzonderlijk geschrift verdedigd. Daarin laat hij THEODORETUS met een beroep op Mt. 1, 20 zeggen: als met de woorden „wat in Haar geboren is" het Woord Gods zelf bedoeld is, zou daaruit volgen, dat de ontvangenis van Christus geen schepping van de Heilige Geest kan zijn. Waarop CYRILLUS antwoordt: ik spreek dan ook alleen over „de geboorte van het Woord Gods *naar het vlees*"; en ik heb juist tegen NESTORIUS, dat deze aan de werking van de Heilige Geest slechts de vorming van een loutere mens toeschrijft [52]). Nog een tweede maal voert hij THEODORETUS op met de opwerping: „Christus is uit de Heilige Geest geboren". En weer antwoordt de patriarch van Alexandrië, dat hij werkelijk de leer van het evangelie niet afwijst, maar alleen tegen de uitleg van NESTORIUS is, die beweert, dat de Heilige Geest in Christus een „Kracht van buitenaf" zou zijn, omdat Christus slechts louter mens is. Waarop onze onvermoeibare verdediger van de orthodoxie besluit:

„En wanneer deze lasteraar dan ook gewag maakt van de zalige Gabriël, zegt hij: 'Dat de Christus naar het vlees uit de Heilige Geest geboren is, heeft hij als eerste en nog vóór diens vorming aangekondigd. Dus is een ander de Christus naar het vlees, en wederom op eigen wijze een Ander Christus, het Woord uit God de Vader'. Waar is dan toch de vereniging? ...." [53]).

---

[50]) ibid. — MG 76, 321 — *Pusey* p. 268.
[51]) ibid. — MG 76, 328 — *Pusey* p. 280.
[52]) *Apol. adv. Theod.* — MG 76, 393-396 — *Pusey* 392-395. De tekst van PUSEY geeft enige kleine variaties, die echter de kern der zaak niet raken.
[53]) ibid. — MG 76, 433 — *Pusey* p. 464.

Uit deze twistgesprekken moge overduidelijk blijken, dat CYRILLUS in de nestoriaanse strijd nooit is teruggekomen op zijn oorspronkelijke stellingname inzake ons onderwerp. Maar tegen zijn tegenstanders houdt hij met grote kracht staande, dat in de Maagd Maria uit de Heilige Geest niet slechts een gewone mens ontstaan is, maar het goddelijk Woord zelf naar het vlees geboren. Met de meeste klem verzekert hij steeds weer, dat hij de werking van de Heilige Geest in het tot-stand-brengen van de menswording geenszins ontkent, maar dat de strijd juist gaat over het resultaat van deze werking: niet slechts een loutere mens, maar een mens met God in de persoon van het Woord Gods zelf hypostatisch verenigd. Terecht heeft de alexandrijnse theoloog zich verbaasd over het standpunt der oosterse Bisschoppen, die tegen de vleselijke geboorte van het Woord ageerden met een beroep op de werking van de Heilige Geest; want wat is goddelijker activiteit dan de geboorte naar het vlees van het Woord Gods zelf tot stand brengen? En hoe zou men de geboorte van het Woord zelf uit de Heilige Geest anders kunnen verstaan dan juist in de zin van deze geboorte naar het vlees, waar Het immers als God uit de Vader geboren is?

Op deze wijze vinden wij onze interpretatie van CYRILLUS' leer inzake onze kwestie in zijn antinestoriaanse geschriften krachtig bevestigd. Maar vóór wij ons onderzoek afsluiten met enige citaten uit zijn volgende werken, die de gedachtegang uit zijn eerste geschriften bijna letterlijk herhalen, moeten wij toch nog even terug naar de oorsprong van deze lange uiteenzetting over zijn antinestoriaanse boeken. Wij zagen immers, hoe CYRILLUS NESTORIUS bestreed vanuit een andere geloofsbelijdenis, een wijze van gedachtewisseling die zeker enige opheldering vraagt. Waar NESTORIUS zich beriep op het Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, gaat CYRILLUS hem te lijf met de „Fides Nicaena", waarin de door de Alexandrijn zo bestreden formulering ontbreekt. Hoe moet men deze wonderlijke wijze van controverseren verklaren?

Allereerst kan toegegeven worden, dat men in de tijd der nestoriaanse controversen zeker niet al te kieskeurig was in het gebruik van bepaalde strijdmethoden. Toch is hiermee niet alles gezegd. Want men kan niet ontkennen, dat CYRILLUS zo goed als steeds de „Fides Nicaena" aanvoert, niet slechts als wapen tegen tegenstanders, maar ook als spontaan gehanteerd argument in uiteenzettingen aan vrienden [54]). Maar waarom haalt hij dan tenminste tegen NESTORIUS niet het Nicaeno-Constantinopolitanum aan? In zijn commentaar op dit laatste Symbolum verdedigt HAHN de mening, dat het vóór het midden der 5e eeuw niet erkend is als door het Concilie van Constantinopel gepromulgeerd en gelijkwaardig aan de „Fides Nicaena" [55]). Deze uitleg lijkt echter onjuist, daar reeds NESTORIUS deze geloofsbelijdenis

---

[54]) B.v. *Explic. XII cap. d. I* — MG 76, 296-297 — *Pusey* p. 243; *Epist. I* (*ad monach. Aegypt.*) — MG 77, 16; *Epist. IV* (*ad Nest. II*) — MG 77, 45; *Epist. XVII* (*ad Nest. IV*) — MG 77, 109; *Epist. LV* (*in Symb. Nic.*) — MG 77, 296.

[55]) A. und G. L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897^3, p. 163, nt. 17.

als het „Nicaenum" aanhaalt als gezagsargument [56]). Daarom voelen wij meer voor de hypothese van E. SCHWARTZ: om een geloofsbelijdenis tegen de dwalingen van Apollinaristen en Pneumatomachen te hebben heeft het Concilie een reeds bestaand Symbolum, van de „Fides Nicaena" onderscheiden, tot het zijne gemaakt. Deze geloofsbelijdenis is als gelijkwaardig aan die van Nicaea gepromulgeerd, omdat de Vaders van het Concilie geenszins de bedoeling hadden van de leer van het Concilie van Nicaea af te wijken. Daardoor heeft het Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum het gezag van de „Fides Nicaena" gekregen, zodat het geoorloofd was deze geloofsbelijdenis als „Nicaenum" te citeren, zoals NESTORIUS feitelijk gedaan heeft. Het is nauwelijks denkbaar, dat CYRILLUS niet bekend geweest is met dit gebruik in kringen te Constantinopel. Wanneer hij zich toch niet aan deze gewoonte geconformeerd heeft, moet de oorzaak daarvan gezocht worden in motieven van politieke aard en in een zeker chauvinisme inzake de Alexandrijnse traditie, die immers terugging op de grote ATHANASIUS. En juist omdat de Vaders van het Concilie van Constantinopel hun Symbolum niet in de plaats van dat van Nicaea hebben willen stellen, maar beide geloofsbelijdenissen hetzelfde gezag hebben gegeven, hadden de Alexandrijnen het volste recht zich aan de „Fides Nicaena" te houden [57]).

Rest ons nu nog enige passages uit latere geschriften van CYRILLUS af te schrijven, zonder veel commentaar, omdat daarin de leer uit zijn vroegere werken bijna woordelijk herhaald wordt:

> „Want Hij besloot zijn vlees aan te nemen niet uit echtelijk verkeer, maar uit een reine en onaangeraakte Maagd, die zwanger werd van de Geest, terwijl de Kracht van de Allerhoogste haar overschaduwd heeft, zoals geschreven staat (cf. Lk. 1, 35) .... Want, zoals gezegd, de Zoon is neergedaald, of liever mens geworden, om in Zichzelf / al / het onze te herstellen, en wel in eerste instantie tot een heilige en wondere — zoals in Zichzelf — en waarlijk geheimvolle geboorte en leven; immers, Hijzelf is Eerstgeborene van de Heilige Geest geworden — naar het vlees, bedoel ik —, opdat langs deze weg de genade ook over ons zou uitgestort worden en wij *niet uit bloed, noch uit wil van vlees, noch ook uit wil van een man, maar uit God* (Jo. 1, 13) door de Geest de geestelijke wedergeboorte bezittend en de pneumatische gelijkvormigheid met Hem die de natuurlijke en wezenseigen Zoon is, God Vader zouden noemen ...." [58]).

> *„Want allen die Hem aanvaardden, heeft Hij de mogelijkheid geschonken kinderen Gods te worden, allen die in zijn naam geloven; niet uit bloed, niet uit wil van vlees,*

---

[56]) B.v. *Sermo XIV „Explicatio Symboli"* — *Loofs* p. 285; z.g. *Sermo XVII „De Nicaena Synodo"* — *Loofs* p. 295-296 (cf. CYRILLUS' *Adv. Nest.* I, 6 — MG 76, 45 — *Pusey* p. 82); *Epist. I ad Coelestinum* — *Loofs* p. 171.

[57]) Zie E. SCHWARTZ, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*; in: ZntW 25 (1926) 81-83; waarbij zich aansluit A. D'ALÈS, *Nicée-Constantinople au Concile de Chalcédoine*; in: RSR 26 (1936) 579-584. In dit laatste artikel trekt deze op zeer stijlvolle wijze zijn mening terug, die hij daarvoor verdedigd had: *Nicée-Constantinople. Les premiers symboles de Foi*; in: RSR 26 (1936) 85-92. Dit na een al te scherpe aanval van J. LEBON, *Nicée-Constantinople. Les premiers symboles de foi*; in: RHE 32 (1936) 537-547. D'ALÈS schrijft: „Alexandrie, fidèle à la tradition de saint Athanase, s'en tenait à la doctrine jusqu'à ignorer pratiquement le symbole de Constantinople ...." (o.c. p. 581/82).

[58]) *Quod unus sit Christus* — MG 75, 1272 — *Pusey* p. 348: πρῶτος αὐτὸς γεννητὸς τοῦ ἁγίου Πν. Cf. *In Is. I, or. 5* supra noot 22.

noch ook uit wil van een man, maar uit God zijn zij geboren (Jo. 1, 13). Want om *onder allen zelf de Eerste* (Kol. 1, 18) te zijn, zoals geschreven staat, *is Hij uit een vrouw geboren* (Gal. 4, 4).

Omdat Hij dus de Eersteling is van de schepping, die door heiliging tot God hervormd is, heeft Hij Zich ook als vóór en boven allen uit de Geest Geborene geopenbaard door de gemeenschap van man en vrouw niet af te wachten, ... maar het menselijke tot het betere en onvergelijkelijk verhevenere op te voeren: want Hij heeft gewild, dat ook wij voortaan de eretitel zouden voeren van 'uit de Geest geborenen', niet uit mannen. Daarom heeft Hij gezegd: *Noemt niemand op aarde uw vader; want één is uw Vader in de hemel,* en gij zijt allen broeders (Mt. 23, 9)" [59].

„*En voor hen heilig Ik Mijzelf, opdat ook zij in waarheid geheiligd mogen zijn* (Jo. 17, 19). Zichzelf heiligt Christus. Als mens, of eerder omdat Hij van nature God is en als wezenseigen de Heilige Geest bezit? Want dit laatste is zeker waar. Wel, waar geen der mensen zichzelf heiligt, daar heiligt Christus Zichzelf wel. Eén is dus de Zoon en Heer, geheiligd als mens, heiligend echter als God de eigen tempel door de wezenseigen Geest" [60].

„Hij is ook 'Christus' genoemd, omdat Hij naar zijn mensheid met ons gezalfd is volgens het woord van de Psalmist: .... *Daarom heeft God, uw God, U gezalfd met olie der vreugde vóór uw gezellen* (Ps. 44, 8). Want ofschoon Hij zelf uitdeler is van de Heilige Geest en Hem niet met mondjesmaat schenkt aan degenen die Hem verdienen — want Hij bezit de volheid: *en uit zijn volheid hebben wij allen ontvangen,* zo staat geschreven (Jo. 1, 16) —, toch wordt gezegd, dat Hij volgens de 'bedeling' als mens gezalfd is, op mystieke wijze, door de nederdaling van de Heilige Geest in Hem, opdat deze ook in ons zou blijven, hoewel Hij vanwege de overtreding in Adam in den beginne was weggegaan. Het eengeboren Woord van God zelf dus, vlees geworden, heet Christus" [61].

„Christus vero et Emmanuel eumdem nobis filium designant, partim quia unctus est more nostro, humana natura Spiritum accipiente in ipso, ut primo. Positus enim primitiae generis est, iterum ipse ungens, ut Deus, Spiritu sancto eos, qui in ipsum credunt: .... Cum enim sancta Virgo, ex Spiritu quidem sancto praegnans facta, peperit secundum carnem filium, tunc etiam Emmanuel dictus est ...." [62].

„Christus, Eersteling van allen, de tweede Adam, volgens de Schriften, is uit de Geest Geborene geweest om ook in ons de genade uit te storten; want ook wij moesten voortaan geen kinderen van mensen, maar veeleer van God zijn door het ontvangen der wedergeboorte door de Geest in Christus als Eerste; *opdat Hij Eerste in alles zou worden,* zoals de hoogwijze Paulus zegt (Kol. 1, 20)" [63].

Zeer merkwaardig is de volgende tekst uit dit laatst gedateerde werk van

---

[59]) *De recta fide ad Theodosium Imp.* 35-36 — MG 76, 1185 — *Pusey* p. 114-116: γεννητὸς .... Πνεύματος .... γεννητοὺς Πνεύματος. Cf. *De Ador.* 9, supra noot 20; *De Ador.* 15, supra noot 18; *In Is. I, or. 5,* supra noot 22; *In Jo. XI, c. 10,* supra p. 385.

[60]) *De recta fide ad Reginas* I, 13 — MG 76, 1317 — *Pusey* p. 247: ἁγιάζων δὲ θεϊκῶς τῷ ἰδίῳ Πνεύματι τὸν ἑαυτοῦ ναόν. In dit geschrift wordt nog meermalen melding gemaakt van Christus' geboorte uit de Heilige Geest, maar de teksten willen onmiddellijk alleen de godheid van Maria's Zoon aantonen: ibid. I, 8 — MG 76, 1212 en 1216 — *Pusey* p. 162, 166; ibid. I, 13 — MG 76, 1260 en 1276 — *Pusey* p. 200, 213.

[61]) *Explic. XII cap. d. 7* — MG 76, 305 — *Pusey* 252; cf. *De s. Trin. d. 6,* supra p. 387; *In Jo. XI, c. 10,* supra p. 385.

[62]) *Scholia de incarnatione Unigeniti* 2 — MG 75, 1372 — *Pusey* p. 504. Pusey leest: „.... partim quia unctus est more nostro humane, hominis naturae Spiritum accipiens ut in seipso primo".

[63]) *In Luc.* II, 5 — MG 72, 485: γεννητὸς Πνεύματος.

Cyrillus, die een passage uit een van zijn vroegste geschriften — *De adoratione in Spiritu et veritate 15* — woordelijk herhaalt:

> „Maar uit de Heilige Geest is het goddelijk lichaam bereid, op onuitsprekelijke wijze gevormd in de heilige Maagd, en met verwaarlozing van de wetten der natuur. Want uitstorting van zaad heeft Hij in geen enkel opzicht nodig gehad, Hij, de Eerstgeborene der heiligen, de Eersteling van hen die de wedergeboorte uit God door de Geest deelachtig zijn geworden. Van hen is zojuist gezegd: *Die niet uit bloed, noch uit wil van vlees, maar uit God geboren zijn* (Jo. 1, 13). De heilige Maagd ontliep dus het vonnis der Wet, omdat zij geenszins door zaad bevrucht werd, maar door de werking van de Heilige Geest de goddelijke vrucht baarde" [64]).

Zo staat daar dan de synthese van Cyrillus van Alexandrië als een monument, waarin heel het oosters theologisch denken der 4 eerste eeuwen over ons onderwerp is samengevat. De latere theologie heeft hieraan zo goed als niets toegevoegd, tenzij dan een meer scholastieke formulering. Uiteraard draagt deze gedachtegang belangrijke conclusies in zich, vooral voor de theologie der genade. Wij hopen daarop later nog eens terug te komen.

Maastricht S. TROOSTER, S.J.

SOMMAIRE

Chez saint Cyrille d'Alexandrie on trouve la synthèse définitive de la doctrine théologique du rôle du Saint-Esprit dans l'incarnation du Fils de Dieu. L'union hypostatique elle-même étant opérée par le Saint-Esprit, le Christ, „né du Saint-Esprit", est le „Premier-Né de tous ceux qui par la grâce sont nés du Saint-Esprit".

[64]) *In Luc.* II, 22 — MG 72, 500. Verder ook nog: *In Luc.* XI, 47 — MG 72, 720 („ontvangenis uit de Geest"); *In Luc.* XII, 49 — MG 72, 753 (‚En tempel noemt hij hier het waarlijk vlekkeloos en heilig lichaam, van de heilige Maagd genomen door de Heilige Geest in kracht van de Vader"). Ook nog: *Hom. XI* (*Encomium in s. Mariam Deiparam*) — MG 77, 1037.

DE DISSIDENTIE EN DE OECUMENISCHE BEWEGING ALS THEOLOGISCH PROBLEEM

Wij kunnen het begrip oecumenische beweging voorlopig omschrijven als het streven naar herstel van de kerkelijke éénheid tussen de christenen. Pogingen tot herstel van de verbroken éénheid zijn er geweest van het ogenblik af dat het eerste schisma ontstond. De reeks schismata is jammer genoeg heel wat uitgebreider dan men meestal vermoedt.

Indien men de Kerk ziet in een wijder perspectief, als zijnde het door God uitverkoren volk, zou men als eerste scheuring reeds moeten vermelden de afwijzing in zijn grote meerderheid door het oude Israël van het nieuwe door God in Christus aangegane Verbond [1]). Meer en meer, in katholieke evenals in protestantse kringen, situeert men het probleem van Israël binnen de theologie van de Kerk en herleidt men de essentiële vragen, welke de ecclesiologie te behandelen krijgt, tot op deze eerste splitsing van het uitverkoren Godsvolk. „Salus ex Judaeis est" (Jo. 4. 22). De Kerk is meer dan enkel de erfgename van de beloften aan het oude Israël gedaan. Zij zet het oude Israël voort, en, zoals Christus zelf, staat zij in het oude Israël geworteld. De eerste christengemeente van Jerusalem, bakermat en voorbeeld van alle, die later ontstonden, voelde zich nog wezenlijk verbonden met, en bewoog zich nog grotendeels binnen het kader van het jodendom. Zij beschouwde zich als de ideale voltooiing ervan en hoopte nog dat heel het joodse volk uiteindelijk, en dit wel in de naaste toekomst, rond de Messias zijn eenheid zou herwinnen. Toen deze erkenning van de Messias uitbleef, betekende dit dat het eerste schisma binnen Gods uitverkoren volk bestendigd werd. Dit schisma was het ergste van alle, die zich ooit hebben voorgedaan, want de reden ervan was het verwerpen van de Menswording zelf, en niet enkel, zoals bij de latere, een of ander van haar gevolgen. Het zal de verdere geschiedenis van de Kerk tot op onze dagen toe blijvend belasten.

Het bleef helaas niet bij dit eerste verlies. Het schisma van MARCION in het midden van de tweede eeuw heeft door zijn getalsterkte en levenskracht de Katholieke Kerk te Rome en in het hele Westen een eeuw lang in haar bestaan zelf bedreigd. Bij de Syrische landen van het Oosten waren er nog in de 10de eeuw sporen van te ontdekken. In de vierde eeuw schijnt op een gegeven ogenblik het Arianisme in het Oosten en in het Westen de aanhangers van de Roomse Kerk in de minderheid te hebben gedrongen.

In de vijfde eeuw, naar aanleiding van het Nestorianisme en het Mono-

---

[1]) Ook de Kerkvaders hebben in het verwerpen van Christus door de Joden de eerste ketterij en het eerste schisma gezien. Cfr. M. PONTET, *La notion du schisme d'après saint Augustin*, in *1054-1954, L'Eglise et les églises*, Chèvetogne, tom. I, 1954, 163-180, praes. p. 168.

physisme, en, naar het de schijn heeft, meer nog gedreven door de bekommernis haar zelfstandigheid tegenover Byzantium te handhaven, is practisch heel de semietische en de Syrischsprekende vleugel van de christenheid voor de katholieke éénheid verloren gegaan. Ondanks hun huidige geringheid vertoonden deze kerkgemeenschappen, ook nog na de Musulmanse overweldiging, een machtige bloei. De Nestoriaanse (of Oost-Syrische) Kerk was in de 13de eeuw in 230 diocesen over heel Azië verspreid. Zij zond missionarissen uit tot in Arabië, Tibet en China toe. In de 17de eeuw ontmoette Pater Ricci nog afstammelingen van hen in een Chinese secte, die de naam was blijven dragen van „de Aanbidders van het Kruis" [2]. De monophysitische Syro-jacobitische patriarch van zijn kant had in de 12de eeuw twintig metropolieten en 103 bisschoppen in Syrië, Klein-Azië en Cyprus onder zijn rechtsgebied. Bij de Mosliminval in Egypte waren daar 6 millioen monophysitische kopten tegenover 300.000 Byzantijnse orthodoxen. Ook de Abessijnse kerk wordt, wellicht ten onrechte, als monophysitisch beschouwd. De Armeense kerk, die reeds in de vierde eeuw het contact met de oecumenische Kerk verloren had, trad in de 8ste eeuw in gemeenschap met de Syro-jacobitische. Ook de aloude Indische Kerk van de St. Thomas-christenen ging gedeeltelijk aan het Monophysisme, gedeeltelijk aan het Nestorianisme verloren. Dit zijn dan de verliezen van de Katholieke Kerk, welke terug gaan op de 5de eeuw.

In de elfde eeuw zal de Griekse wereld, en met haar later ook het grootste gedeelte van de Slavische, aan het schisma ten offer vallen. Maar reeds voor het tot de breuk van 1054 kwam tussen Rome en Byzantium telt Mgr. Duchesne voor het tijdsverloop tussen 323 en 787 vijf langere scheuringen met een totale tijdsduur van 203 jaren. Pater Jugie somt er zeven op tussen 337 en 843 met een totaal van 217 jaren schisma op de 516 [3].

De grote Westerse scheuring van 1378 tot 1417, welke op een gegeven ogenblik drie pausen tegenover elkaar stelde, vertoonde deze eigenaardigheid dat het een schisma zonder eigenlijke schismatieken was, maar de ergernis, en het nadeel aan de katholieke éénheid berokkend, waren er niet minder om.

In de zestiende eeuw ten slotte onderging de christenheid een verdere verbrokkeling door het afvallen van een groot gedeelte van de Angelsaksische en Germaanse bevolkingsgroep [4].

Iet of wat gesimplifieerd kan men zeggen dat grosso modo enkel de Latijnse en de Gaëlische wereld in hun quasi-totaliteit, de Germaanse voor de kleinere helft, de Slavische voor een kleine minderheid steeds aan de éénheid

---

[2]) Vinc. Cronin, *De wijze man uit het Westen (The Wise Man of the West)*, De Fontein, Utrecht (1956), blz. 218-221, 251. Deze auteur verwijst zelf naar de werken van Prof. Dr. P. d'Elia S.J., *Fonti Ricciane*, Roma. Zie hierover ook G. Messina S.J., *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell'Asia Antica*, Roma, 1947.

[3]) L. Duchesne, *Eglises séparées*, Paris, 1896, blz. 164-165; M. Jugie, *Le schisma byzantin*, Paris, 1941, blz. 9.

[4]) In deze historische schets konden wij evident geen rekening houden met kleinere schismata, zoals van de Oud-katholieken in verschillende landen van Europa, van de Iglesia Filipina Independiente op de Filippijnen sinds 1902, enz.

met Rome trouw gebleven is. Op dit ogenblik zouden volgens betrouwbare statistieken tegenover ongeveer 200 millioen vrij getrouw praktiserende rooms-katholieken 50 à 60 millioen Oosterse en 60 à 70 millioen protestantse dissidente christenen moeten gerekend worden, d.i. één christen op zes en zeker niet meer dan één katholiek op elf wereldbewoners [5]). Indien men er ook de naamchristenen bij neemt, d.i. indien men enkel met het doopsel rekening houdt, worden deze getallen ongeveer 470 millioen katholieken tegenover 220 millioen protestanten en 175 millioen Oosterse dissidenten. Niet meer dan 55% katholieken binnen het blok van christelijk gedoopten en dit christelijk blok ongeveer 35% van de wereldbevolking. Het is echter niet het probleem van de niet-christenen en van de werelduitbreiding van de Kerk, maar dit van de verdeeldheid binnen de christenheid en van de periodieke en progressief voortschrijdende inkrimping van de katholieke eenheid in de van ouds christelijke landen, dat ons hier bezig houdt [6]).

Niet enkel de katholieken maar ook de Oosterse dissidenten en de protestantse geloofsgemeenschappen, die terug gaan op ZWINGLI, LUTHER en CALVIJN, ondervinden heden ten dage deze onderlinge verdeeldheid van de christenheid als een ergerlijke misstand en als in formele tegenspraak met hetgeen Christus bedoelde aangaande zijn Kerk. Het is dan het streven naar herstel der eenheid ondernomen door de dissidenten dat de naam krijgt van oecumenische beweging in de engere zin van dit woord. Inderdaad is hun doelbepaling van de oecumenische beweging verschillend van de onze. Zij aanvaarden immers niet dat de Kerk in haar aanvangsstadium als element van eenheid het juridisch primaatschap van Rome zou erkend hebben (op dit punt zou een katholiek er de evolutie van dit dogma bij moeten betrekken), en poneren anderzijds ofwel het onderscheid tussen fundamentele en bijkomende geloofsartikels, waarvan enkel de eerste in aanmerking mogen komen om als christelijke Kerk erkend te worden (dit volgens de theorie in de 17de eeuw uitgewerkt door de Franse calvinist JURIEU), ofwel, volgens de Oosterse dissidenten, het onderscheid tussen dogmata, door de algemene Kerk op straffe van ketterij als verplichtend opgelegd, en vrij blijvende theologoumena. Onder deze tweede categorie van bijkomende geloofsartikels of vrij blijvende theologoumena worden dan punten gerekend, die de Katholieke Kerk enkel als wezenlijke dogmata, van de aanvang af tot de expliciet of impliciet erkende geloofsschat behorend, zien kan.

---

[5]) Men kent de controverse waartoe de artikels van G. NAIDENOFF S.J. hieraangaande, b.v. in Témoignage chrétien van het tweede halfjaar 1949 (nrs. 258, 260, 275, 276, 278, 282, 285), aanleiding hebben gegeven. Cfr. ook nog van dezelfde in Rythmes du monde, 1951, nr. 2, blz. 46-49.

[6]) Toch ziet men onmiddellijk het enge verband tussen beide problemen. Het is juist om reden van de moeilijkheden voortkomende uit de verdeeldheid, dat het in Zuid-Indië bij de protestantse zendelingen kwam tot het oprichten van de geunifieerde Kerk van Zuid-Indië in 1947. De protestantse oecumenische beweging is trouwens grotendeels ontstaan onder de impuls welke uitging van de World Missionary Conference van Edinburgh in 1910. De z.g. „jonge kerken" uit de zendingsgebieden sturen ook nu nog het meest op éénmaking aan, meer dan eens zelfs zonder veel belang te hechten aan resterende doctrinele verschilpunten.

Dit onderscheid in opvatting laat zich evident opnieuw gelden waar het gaat de uiteindelijke kerkelijke éénheid te bepalen, die moet worden nagestreefd.

Ook voor een katholiek is de éénheid van de Kerk nog steeds voor groei en vermeerdering vatbaar, maar toch is volgens hem de éénheid, die een wezenskenmerk is van de Kerk, in de Katholieke Kerk ondanks alle schismata essentieel bewaard gebleven. Wij zullen met de dissidenten instemmen om te zeggen dat de Kerk essentieel één is door haar op zich zelf onzichtbare verbondenheid met Christus, maar wij moeten hieraan toevoegen dat volgens Christus' uitdrukkelijke wil deze éénheid zich ook essentieel uiten moet in een zichtbare éénheid van geloof, cultus en bestuur, die verzekerd wordt door de bijstand van de Heilige Geest en door het gezamenlijk episcopaat door Christus hiertoe ingesteld en met heiligings-, leer- en regeringsmacht toegerust. Deze zichtbare éénheid vindt hier op aarde haar eerste beginsel en laatste grondslag in de erkenning van het juridisch primaatschap van de bisschop van Rome. Deze bisschop van Rome moet gezien worden, noch als Christus' opvolger, noch als zijn onbeperkte volmachtdrager, — wat toch sommige protestanten en orthodoxen nog steeds voor de katholieke leer houden —, maar als Christus' voorlopige stedehouder met een speciale bijstand van de H. Geest begiftigd en belast met een welomschreven leer- en bestuursopdracht, waardoor hij in bepaalde gevallen de gelovigen van de universele Kerk ook in geweten binden kan. Als opvolger van Petrus, hoofd van het Apostelcollege, staat hij aan het hoofd van het college der bisschoppen, en, hoewel ook het gezamenlijk episcopaat in bepaalde gevallen onfeilbaar is, is het dit toch enkel wanneer het optreedt als college, d.i. als een lichaam verbonden met zijn hoofd: de opvolger van Petrus. Aldus is het werkelijk het primaatschap van de opvolger van Petrus dat wezenlijk en fundamenteel hier op aarde de éénheid van de Kerk tot zichtbare uitdrukking brengt en deze eveneens zichtbaar in stand houdt. De Paus is het tijdelijke caput instrumentale onder het eeuwige caput principale: Christus [7]).

Dat grote brokstukken door schisma en ketterij van de Kerk wegvallen vermag niet de eenheid, ook niet de zichtbare eenheid, van de Kerk, althans niet essentieel, aan te tasten zolang ook nog maar enkelen getrouw zouden blijven, evenzo als het afrukken zelfs van meerdere en grote takken toch de boom in zijn essentiële eenheid laat voortbestaan. In deze zin moet in-

---

[7]) Hetgeen hier over het juridisch primaatschap van de bisschop van Rome gezegd werd, sluit geenszins uit dat dit primaatschap zich nog op een andere wijze, ja zelfs, normaal gesproken, meer en veelvuldiger op andere wijzen uiten zal dan in het laten gelden van zijn juridische macht. De eerste functie van de Paus in de Kerk is niet te bevelen, en zelfs niet eens ambtsbeslissingen te treffen, maar enkel er te zijn als de zichtbare sluitsteen van de eenheid binnen de „communio Ecclesiae", „praesidens coetui caritatis" (cfr. IGN., *Ad Rom.*, Inscr.). Zijn functie is, alleen reeds door zijn aanwezig zijn in de Kerk, zoals het hoofd in het lichaam, de Kerk van een veelvuldigheid van gelijkgezinden te maken tot een eenheid, de eenheid van een organisme, van een levend samenstel. Maar het was goed hier klaar en duidelijk in zijn scherpste vorm onze tegenstelling met de dissidenten aangaande de opvatting van het primaatschap in zijn laatste consequenties aan te geven. Volgens Christus' wil is niet Petrus gebouwd op de Kerk maar de Kerk op Petrus.

derdaad, zoals nog onlangs G. EBELING het zeide [8]), de Roomse Kerk ieder schisma beschouwen als een afval van de ware Kerk, terwijl een protestant spreken zal van een scheuring of splitsing binnen de Kerk. Hetgeen dan toch anderzijds evident evenmin betekent dat de verscheurdheid van de christenheid (te onderscheiden dan van de verscheurdheid van de Kerk) de Katholieke Kerk niet zou ter harte gaan.

* * *

Een eerste vraag, die wij ons stellen betreft dan de theologische betekenis van de oecumenische beweging, in de engere zin van dit woord, d.i. van het streven naar herstel van de eenheid, dat, in het begin van deze eeuw in de dissidente kerkgenootschappen van Angelsaksische oorsprong ontstaan, sinds de twintiger jaren gedragen wordt door verschillende niet-katholieke christelijke wereldorganisaties, zoals de International Missionary Council, de beweging Life and Work en de beweging Faith and Order, die dan in 1948 het aanschijn gegeven hebben aan de World Council of Churches [9]).

Met de term theologische betekenis bedoelen wij de plaats welke de oecumenische beweging inneemt in Gods heilsbestel, in de oeconomia, de historische verwezenlijking, van ons heil.

Wanneer Sint AUGUSTINUS in zijn *De Civitate Dei*, of BOSSUET in zijn *Discours sur l'Histoire universelle*, ook alle profane gebeurtenissen ten slotte herleidt tot en onderbrengt in de geschiedenis van de afwikkeling van Gods algemeen verlossingsplan, moet zeker een bepaalde heilswaarde worden toegekend aan een louter religieus phenomeen, zoals de oecumenische beweging er een is.

Heilswaarde bezit ze ongetwijfeld eerst en vooral voor al die niet-katholieke christenen die er bona fide aan medewerken, en dikwijls het beste van hun krachten eraan ten offer brengen. Wij zouden hier een hele lijst kunnen aanleggen van bewonderenswaardige figuren en grote christenen, die in deze beweging actief waren en welke deze beweging zelf a.h.w. heeft voortgebracht. Een van de meest verrijkende ervaringen welke men opdoet met oecumenisch werk is het contact met het bezielde christendom van degenen die wij dan toch anderzijds noemen moeten onze „afgescheiden" broeders. Zonder de erkenning van authentiek christelijke waarden bij de dissidenten is het niet te verklaren dat een Kardinaal MERCIER op zijn sterfbed zijn bisschopsring aan de anglikaans gebleven Lord HALIFAX ten geschenke gaf. Geen enkel katholiek theoloog zal heden nog bezwaren maken tegen de stelling, die Pater Henry ST JOHN o.p. [10]) onlangs nog, tegen de schijnbaar nog vrij veel bij de Engelse katholieken verspreide mening in, meende aan-

---

[8]) G. EBELING, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, Tübingen, 1954, blz. 76.

[9]) Cfr. Ruth ROUSE and Stephen NEILL, *A History of the Oecumenical Movement, 1507-1948*, S.P.C.K., London, 1954, 822 blz. en Gustave THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Warny, Louvain, 1955, 260 blz.

[10]) *Essays on Christian Unity. 1928-1954*, Blackfriars publications, London, 1955, blz. 18, 65-68.

vaardbaar te moeten maken, dat nl. een niet-katholiek christelijk gedoopte, ook al is hij niet in de volle betekenis van dit woord lid van de Katholieke Kerk, toch deelachtig kan zijn aan de drie goddelijke deugden van Geloof, Hoop en Liefde, kan leven in staat van genade en de gaven kan ontvangen van de H. Geest. Zelfs de op andere punten zo onwrikbare Kardinaal MANNING was reeds in de vorige eeuw deze mening toegedaan [11]).

De katholieke theologen leren haast eenstemmig dat, althans voor de gereveleerde waarheden welke formeel en niet enkel virtueel in het depositum apostolicum vervat liggen, een akt van goddelijke deugd van Geloof mogelijk is ook voordat de Kerk dit punt expliciet door haar magisterium extraordinarium of ordinarium onfeilbaar voorhoudt te geloven. Men ziet niet in waarom dit niet langer het geval zou zijn, nadat de Kerk deze punten als voorwerp heeft genomen van haar onfeilbaar leergezag.

Hetgeen in geloofsopzicht een katholiek van een dissident gescheiden houdt is niet dat aan de éne kant Geloof, aan de andere kant ongeloof zou zijn, maar dat het Geloof van de dissidenten in haar omvang niet volkomen is, en dat de dissidenten bovendien verstoken blijven van de fides ecclesiastica.

Deze mildere opvatting lijkt ons niet in strijd te komen met St. THOMAS. Wel leert deze aangaande de habitus van goddelijk geloof dat, hoewel de „formalis ratio objecti" ervan „nihil aliud est quam veritas prima" [12]), het „objectum formale fidei divinae" voor ons in de daadwerkelijk gerealiseerde heilseconomie dan verder te expliciteren is als de „veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis Sanctis et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex Veritate Prima" [13]). En hieruit leidt hij vervolgens af, dat degene, die de doctrina Ecclesiae niet erkent als „infallibilis et divina regula", ook de habitus fidei niet kan bezitten [14]). Maar deze uitspraak, die als zodanig door ieder katholiek theoloog onderschreven moet worden, sluit niet definitief de buiten het normale liggende gevallen uit, die hij niet wilde behandelen, maar waarvan één ons hier juist bezighoudt, n.l. dit van de dissidenten, die ex hypothesi de leeraanspraken van de Kerk te goeder trouw verwerpen of deze soms zelfs niet eens kennen.

De propositio door de Kerk is niet het motivum formale, en noch werk-, noch doel-oorzaak bij een akt van goddelijk geloof, ook niet in de daadwerkelijk bestaande heilseconomie, maar enkel een sine qua non te vervullen voorwaarde, opdat wij met zekerheid zouden weten welke de juiste inhoud is van hetgeen wij geloven moeten.

In de Oosterse afgescheiden kerkgemeenschappen bleef echter als vestigium van het katholieke erfgoed bewaard de erkenning van het onfeilbaar leergezag van de zeven eerste oecumenische concilies. In deze zin zou men althans voor deze kategorie bona fide dissidenten mogen zeggen dat zij niet

---

11) P. MANNA en H. CARLIER, *Vrede met Rome*, De Forel, Rotterdam, 1951, blz. 330.
12) 2a 2ae 1.1.c.
13) 2a 2ae 5.3.c.
14) ib.

enkel een akt van goddelijk, maar ook van „katholiek" goddelijk geloof kunnen stellen.

En enigszins geldt dit zelfs voor die andere bona fide dissidenten, die althans in de H. Schrift Gods woord als onfeilbaar geïnspireerd willen beluisteren. Ook voor de Katholieke Kerk immers is de H. Schrift niet enkel openbaringsbron, maar tevens ook, zo niet de onmiddellijke, dan toch de eerste en verwijderde geloofsregel. Niet enkel verschillende Kerkvaders maar ook nog menig katholiek theoloog van onze tijd meent zelfs dat ieder met goddelijk geloof te geloven dogma expliciet of althans impliciet in de H. Schrift moet te vinden zijn [15]).

Ook de dissidenten hebben het „sacramentum fidei", het doopsel, ontvangen. En voor zover zij deze tevoren nog niet hadden, worden hen met het doopsel de heiligmakende genade en de drie goddelijke deugden ingestort. Al verliezen zij, redelijk volwassen geworden, op het ogenblik van hun publiek toetreden na het doopsel tot een dissident kerkgenootschap, de volheid van hun lidmaatschap van de Katholieke Kerk [16]), toch geldt dit niet, zo zij te goeder trouw zijn, voor de andere uitwerkselen van het doopsel. De

[15]) Cfr. Note du R.P. DE BROGLIE S.J., sur la primauté de l'argument d'Ecriture en théologie, in L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Eglise*, Paris, 1954, blz. 247-250, en cfr. o.c., 123-144.

[16]) Al kan men o.i., na de laatste kerkelijke documenten, niet langer houden dat de dissidenten „reapse" toebehoren tot de Kerk („Mystici Corporis Christi", AAS, 1947, pp. 202 en 203), toch blijven zij, uit kracht van hun doopsel, horen onder de rechtsmacht van de Kerk (cfr. CJC, 87, 1012 § 2, 1099 § 2). En, zo zij „bona fide" zijn, mag men zelfs zeggen dat zij „gericht staan op de Kerk" („ordinantur ad" M.C.C., l.c., 243), dat zij „aangehecht zijn aan de Kerk" („ut eidem...... adhaereant", Ep. S. Officii, 8 aug. 1949, The Pilot, 1952, blz. 478-481). Wel behoren zij niet tot de zichtbare gemeenschap van de Katholieke Kerk („ad adspectabilem non pertinent Catholicae Ecclesiae compagem", M.C.C., l.c., 242), maar toch zijn zij evenmin te rangschikken onder de ledematen, die volledig van het lichaam van de Kerk afgescheiden zijn, vermits de Heilige Geest, zijnde de ziel van de Kerk, voortgaat in hun ziel zijn intrek te nemen, hetgeen Hij, volgens de woorden van de Encycliek, weigert te doen voor de „membra, quae sunt a Corpore omnino abscissa", (M.C.C., l.c., 220). Zou men dan mogen zeggen: 1e dat het „reapse" lidmaatschap van de Kerk het complex van rechten en verplichtingen omvat, door het doopsel bewerkt (CJC, 87), 2e dat door de dissidentie (ook „bona fide" aangegaan) een (in het geval van de „bona fide" dissidenten, niet schuldig) beletsel („obex") ontstaat, waardoor de dissidenten (ook zo zij „bona fide" zijn) sommige van de „jura christianorum" verliezen, en wel de „communio ecclesiastica", althans voor zover deze „communio ecclesiastica" zich uit op het jurisdictionele vlak, maar 3e dat zij anderzijds onderworpen blijven aan de verplichtingen („officia"), zodat hun lidmaatschap als het ware „gehalveerd" wordt en in deze zin dan ook niet langer een „reapse" lidmaatschap kan genoemd worden? Vanaf het ogenblik dat de „obex" wordt weggenomen oefent het vroeger valied ontvangen doopsel dan echter weer volledig al zijn uitwerkselen uit (cfr. het geval wanneer de „obex" wegvalt, die een valied ontvangen sacrament onvruchtbaar maakte) en komt het weer tot een „reapse", d.i. een volledig lidmaatschap. Waar het echter een „formeel" schisma (of ketterij, of apostasie) betreft, wordt, hoewel ook dan de verplichtingen blijven voortbestaan, de scheiding met het lichaam van de Kerk volkomen voltrokken („schisma vel haeresis vel apostasia . . . . *suapte natura* hominem ab Ecclesiae Corpore separet", M.C.C., l.c., 203). En deze uit de natuur zelf van het formele schisma voortvloeiende uitsluiting kan dan door een „censura Ecclesiae" (CJC, 87), zoals in het geval van een „excommunicatio vitandi", als het ware ook op het jurisdictionele vlak bezegeld worden.

genade, eens ontvangen, verliest men enkel door de zonde [17]).

Om in de drie goddelijke deugden te groeien, bezitten de Oosterse orthodoxe kerken de zeven sacramenten van de Universele Kerk. Maar ook de dissidenten van de Hervorming zijn niet van alle specifiek katholiek kerkelijke genademiddelen verstoken: al bezitten zij als sacrament buiten het doopsel dan nog enkel het huwelijkssacrament, toch hebben zij van het katholieke erfgoed ook nog de H. Schrift bewaard, wier lezing en meditatie voor hen een werkelijk kanaal van genade zijn kan.

Dat de Katholieke Kerk de mogelijkheid van heiligheid ook voor de dissidenten aanvaardt, blijkt wel uit het feit dat zij officieel toelaat dat ook de met Rome geunieerde Oosterse kerken voortgaan heiligen te vereren die nog na de scheiding van 1054 in het Oosten hebben geleefd [18]).

Natuurlijk kan geen antwoord gegeven worden op de eerder naieve vraag, welk dan wel het percentage is van niet-katholieke christenen die zich in staat van genade bevinden. Het zou even lastig zijn hierop te antwoorden waar het katholieken betreft. Het weten desaangaande blijft een geheimnis van Gods al-barmhartigheid. In dit verband is het nochtans kenmerkend dat ook een voorzichtige theoloog als Mgr. JOURNET in de gangbare terminologie een betekenisonderscheid zou willen invoeren tussen ketters en schismatieken enerzijds, dissidenten anderzijds [19]).

Wat ook in de aanvang van ketterij of schisma zich aan persoonlijke schuld moge hebben voorgedaan, een tweede en derde generatie kan daarvoor niet meer aansprakelijk worden gesteld. Op het feit van lidmaatschap van een dissident kerkgenootschap staat als zodanig geen enkele eigenlijke kerkelijke straf. Laat ons dan eerder spreken van dissidente Oosterlingen i.p.v. schismatieke, van dissidente christenen uit de Hervorming i.p.v. ketterse.

Men kan zelfs nog verder gaan en de vraag stellen of wij de Oosterse afgescheiden kerken, en enigszins zelfs, hoewel helaas enkel in veel mindere mate, de kerkgenootschappen ontstaan uit de Hervorming, niet zouden mogen beschouwen niet enkel als toevallige heilsmiddelen (God kan alles aanwenden ten heil en zelfs uit het kwade het goede doen komen), maar als, uit kracht van de vestigia van de ware Kerk, welke zij in zich bewaarden, in hun objectieve structuur zelf wezenlijke, hoewel gedeeltelijk versperde en toegedrukte, kanalen van genade voor de dissidenten, die hun lidmaatschap van deze genootschappen in goede trouw beleven [20]).

In ieder geval moet men zeggen dat de gerechtvaardigde leden van een

---

[17]) *Summa Theologica,* 2a 2ae 53.1. sed contra; *Suppl.* 21.4. ad 1.

[18]) Althans die geleefd hebben tussen 1054 en het Concilie van Florence in 1439. Cfr. Y. CONGAR o.p., *A propos des saints canonisés dans les églises orthodoxes,* in Rev. sc. rel., 1948, blz. 240-259.

[19]) Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné,* tom. 2, Desclée De Brouwer, Paris, 1951, blz. 729-730.

[20]) Men kent het woord van Pius XI aan Italiaanse universiteitsstudenten: „I massi staccati da una roccia aurifera, sono auriferi anch'essi. Le venerabile cristianità orientali conservano una tale veneranda santità di cose, che meritano non solo tutto il rispetto, ma anche tutta la simpatia" (Osservatore Romano, 10-11 en 26 jan. 1927).

dissident kerkgenootschap niet zonder meer een aggregaat van individuele, gedoopte gerechtvaardigden vormen, maar als een gemeenschap van gerechtvaardigden qua gemeenschap gericht zijn op en naar de maat van deze gerichtheid ook verbonden zijn met de ware Kerk.

Wat voor de heilswaarde van het lidmaatschap van deze dissidente kerkgenootschappen geldt, geldt dan a fortiori voor de actieve medewerking aan de oecumenische beweging, die immers door een meer intens beleefd lidmaatschap ingegeven werd.

BENEDICTUS XV, na de audientie waarin hij in 1919 zo „irresistibly rigid", zoals het officieel rapport van de delegatie noteerde, katholieke deelname aan de eerste op dat ogenblik reeds geplande wereldconferentie van Faith and Order had afgewezen, liet aan de delegatie een geschreven nota overhandigen, welke na nogmaals verklaard te hebben, hoezeer hij de eenheid wenste en het desondanks niet mogelijk achtte aan de conferentie deel te nemen, meteen voortging: „His Holiness, however, by no means wishes to disapprove of the Congress in question for those who are not in union with the Chair of Peter, on the contrary, he earnestly desires and prays that, if the Congress is practicable, those who take part in it may, by the grace of God, see the light and become reunited to the visible Head of the Church, by whom they will be received with open arms" [21]).

Ongetwijfeld komt deze medewerking aan de oecumenische beweging bij de allermeesten voort uit de oprechte wil gehoor te geven aan Christus' wil die bad voor de Eenheid onder zijn leerlingen. In deze zin zou een katholiek theoloog accoord kunnen gaan om aan die pogingen om tot eenheid te komen, voor zover zij een openstaan voor de genade insluiten en een bereidheid van absolute onderwerping aan de eisen welke de H. Geest tot verwezenlijking van deze eenheid mocht doen inzien, niet enkel individuele heilswaarde toe te kennen maar eveneens de waarde van een gemeenschappelijke „belijdenis", van een „teken" en zelfs van een groeiende manifestatie van die christelijke eenheid, door Christus gewenst.

Hiermede is echter nog maar een gedeeltelijk antwoord gegeven op de vraag naar de heilsbetekenis van deze beweging.

Indien de oecumenische beweging zou uitlopen op een hereniging van de dissidente kerkgenootschappen met Rome, wat zou dit voor de Katholieke Kerk aan positieve aanwinst medebrengen?

In de hoogst belangrijke Instructio van het H. Officie „Ecclesia catholica" van 20 december 1949 lezen wij: „Zeer zeker zal men hun (de dissidenten) kunnen zeggen, dat zij bij hun terugkeer naar de Kerk niets zullen verliezen van dat goede wat door de genade van God in hen tot nu toe is ontstaan, maar dat dit door hun terugkeer slechts aangevuld en voltooid zal worden. Maar toch moet men hierover niet zo spreken, dat zijzelf gaan menen, dat zij door de terugkeer iets wezenlijks aan de Kerk toevoegen, wat in Haar tot nu toe niet geweest is" [22]).

---

[21]) R. ROUSE and St. NEILL, o.c., blz. 416.
[22]) Cfr. A.A.S., 42, 1950, 142-147.

Men merke op dat de Instructio het hier heeft over iets „wezenlijks" toevoegen aan de Kerk.

Alle katholieke apologeten zullen wel met Kan. THILS, in zijn *Les notes de l'Eglise* [23]), toegeven dat de wezenskenmerken van de Kerk, wanneer men ze beschouwt in hun uiterlijke manifestatie, als de z.g. vier zichtbare merktekenen van de ware Kerk, niet ten allen tijde in de kerkgeschiedenis even duidelijk en met een even grote volheid tot uiting zijn gekomen.

En eveneens gaan alle katholieke theologen accoord om te zeggen dat Christus' Kerk nog groeiende is naar de volmaaktheid toe van de eschatologische voltooiing. Deze voltooiing verwacht de Kerk als een genadevolle gave Gods bij Christus' wederkomst, maar hierdoor wordt niet uitgesloten dat de graad van deze voltooiing, door Gods vrije wilsbesluit, tevens ook afhankelijk is van de maat van de door Gods genade geschraagde en gedragen medewerking van de gelovigen zelf. De „substantia Ecclesiae" is reeds in het bezit van de pelgrimerende Kerk, maar toch blijft zij in zekere zin tijdens haar pelgrimstocht enkel de Una Sancta in wording.

Op deze beschouwingen baseren zich dan de katholieke theologen om op de hogerop gestelde vraag eenstemmig te antwoorden, dat een terugkeer van de dissidente kerkgenootschappen een werkelijke, hoewel enkel accidentele, verrijking voor de Kerk zou betekenen, wat haar zichtbare eenheid en catholiciteit en ook nog andere kerkeigenschappen betreft. Toch is er bij hen een zeker onderscheid te vinden waar zij dan gaan verklaren hoe deze accidentele verrijking tot stand komt.

Mgr. JOURNET ontkent niet dat er een positieve aanwinst zijn zou, maar legt er anderzijds de nadruk op dat datgene, waarin deze aanwinst zou bestaan, toch niet door de terugkerenden zou worden meegebracht uit de dissidentie zelf. Ongetwijfeld zijn ook de dissidenten in hun onderscheidene dissidente kerkgenootschappen deelachtig aan sommige bovennatuurlijke waarden en heilsgoederen maar, juist om reden van de dissidentie, kunnen deze bij hen niet tot hun volledige ontplooiing komen. Om reden van de deficiente kerkstructuur waarin deze heilsgoederen worden ontvangen en verwerkt kunnen zij niet volledig worden gevaloriseerd. Dit zouden zij echter wel indien zij, bij een eventuele terugkeer van de dissidenten, nu binnen de Kerk gingen beleefd worden. In deze zin kan men dan zeggen dat, zolang de dissidentie blijft voortbestaan, iets blijft ontbreken aan de „katholieke eenheid" van de Kerk. Maar men mag niet zeggen dat datgene, wat de dissidenten door hun terugkeer zouden toevoegen, door hen wordt meegebracht als iets, dat zij reeds vroeger bezaten. Dat iets, waarmede zij de katholieke eenheid van de Kerk verrijken zouden, is immers iets, waar hun dissidentie zelf hen nu van verstoken houdt [24]).

Is dit antwoord echter volledig? Kan men enkel van verrijking spreken om reden van de verscheidenheid van de verschillende volkerenrassen, die *na*

---

[23]) *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, 1937, 386 blz.

[24]) Zo ongeveer Ch. JOURNET, o.c., II, blz. 1222.

het herstel der eenheid binnen deze eenheid ieder volgens eigen aard en aanleg een gedifferentieerde valorisatie van het gemeenschappelijk katholieke erfgoed zouden gaan bewerken? Houdt dit antwoord voldoende rekening met de ,,vestigia" van de ware Kerk, welke in de dissidente kerkgenootschappen, bij de ene meer, bij de andere minder, bewaard zijn gebleven?

Het is op grond van hun erkenning dat dergelijke ,,vestigia" werkelijk in de dissidente kerkgenootschappen voorhanden zijn, dat verschillende theologen (CONGAR, C.-J. DUMONT, THILS, e.a.), o.i. terecht, het eerst gegeven antwoord menen te moeten vervolledigen. Volgens hen is het mogelijk dat de dissidenten reeds iets uit eigen bezit medebrengen bij hun overgang.

Meerdere immers van de dissidente kerkgenootschappen kunnen als kerkgenootschap, onder de stuwing van de Heilige Geest, in de loop van hun geschiedenis accidentele potentialiteiten hebben geactualiseerd, die aan de andere kant in de Moederkerk enkel in kiem, of althans niet in even grote mate als in de dissidente kerkgenootschappen, tot gelding zijn gekomen. Wellicht immers werden deze potentialiteiten, juist uit een begrijpelijke en door de omstandigheden gewettigde reactie tegen de uiterlijke verschijningsvorm van de dissidentie, in de Moederkerk in hun ontwikkeling gestremd.

Hierbij zouden wij dan b.v. kunnen denken aan de zo typische bijbelse vroomheid van vele protestanten, aan de mystieke zin voor de Communio sanctorum en de eschatologische verwachting van de Oosterse Orthodoxen, aan de zo karakteristieke pietas anglicana, aangepast aan eigen aard.

Evident kan uit de dissidentie, qua dissidentie zelf, geen goed voortkomen, maar het gaat hier over goederen die niet in de dissidentie als zodanig, maar in de van het katholieke erfgoed in de dissidentie bewaarde vestigia hun oorsprong en ontwikkelingskracht gevonden hebben. Hun voedingsbodem was de ook in de dissidentie bewaard gebleven *anima christiana*, niet enkel meer *naturaliter christiana*, maar reeds door de genade bewerkt en omvormd. En zo ziet men tevens in dat zelfs aan herenigingen van dissidente kerkgenootschappen onderling, voor zover deze herenigingen de richting zouden uitgaan van een groeiende deelname aan de wezenskenmerken van de ware Kerk, ook reeds een positieve heilswaarde kan toegeschreven worden.

* * *

Hiermede is dan echter de tweede vraag aangesneden welke wij hier behandelen willen, deze n.l. van de heilsbetekenis van de althans voorlopig nog voortdurende scheuring.

Zeker het staat vast dat de dissidentie op zich zelf een kwaad is. Wel weten wij dat God ook buiten de normale weg, die ligt in het daadwerkelijke lidmaatschap van de ware Kerk, een mens kan zalig maken. Maar zonder te spreken van het feit dat deze andere weg veel lastiger te gaan is en loopt langs gevaarlijke passen zonder tal, blijft bovendien dat het niet zichtbaar toetreden tot de Kerk een verstoring betekent voor de objectieve orde, objectief in strijd komt met Gods positieve wil, de schepping in objectieve ongehoorzaamheid houdt tegenover God, en belet, of althans vertraagt, dat zij

volledig gaat delen in en doordrongen wordt met de verlossingsgenade.

Maar betekent dit dat alles dán gezegd is, wanneer wij de tocht van de pelgrimerende Kerk hier op aarde (met de telkens zich voordoende schismata en zelfs periodiek verder voortschrijdende verbrokkeling van de christenheid), vergeleken hebben met een tocht door de woestijn, waarbij aan beide zijden van de weg, waar de karavaan voorbijtrok, de lijken verdrogen van de pelgrims, die omkwamen van gebrek, en nooit het doel van de tocht bereiken zullen, omdat zij zich afscheidden van de karavaan? Zeker deze voorstelling van zaken kan beroep doen op de H. Schrift. Enkel een kleine rest zal behouden blijven en volharden tot het einde toe. Maar het is helemaal niet zeker dat de kleine rest, waarover de H. Schrift het heeft, betekent dat vóór de grote beproeving, die de Wederkomst des Heren onmiddellijk zal voorafgaan, de Kerk in ledenaantal in de loop der geschiedenis steeds meer en meer zal inkrimpen. En in ieder geval wordt nergens verklaard dat in die kleine rest ook de *bona fide* dissidenten niet hun plaats innemen en de afval niet vooral moet gezien worden als veroorzaakt door het zich bekennen van velen tot volslagen ongeloof.

Zouden wij niet mogen zeggen dat het schisma zelf door de genade van God, die het goede uit het kwade kan doen voortkomen, ook terwijl het nog voortduurt een positieve betekenis kan hebben voor de Kerk?

Deze heilsbetekenis kan nooit de scheuring op zichzelf rechtvaardigen of een voldoende grond zijn om ze te willen bestendigen. Wel kan ze een verklaring bieden waarom God de scheuring toelaat, en ons een leidraad aan de hand doen om het feit van de scheuring te integreren in Gods algemene heilsplan, voor zover het voor een mens mogelijk en toegelaten is Gods geheime beweegredenen ex analogia fidei te achterhalen.

Wij spraken bij het begin over het eerste schisma, waarbij het jodendom zich uitsloot uit het uitverkoren Godsvolk.

De geschiedenis leert ons hoe providentieel het was. Voor de Apostelen, voor Paulus vooral, betekende het de aanleiding zich te wenden tot de heidenen en deze nieuwe wereld open te breken voor het Evangelie. Nu nog blijft het oude Israël volharden in zijn afkeer voor het christendom. Maar tevens blijkt het de providentiële hoeder te zijn van de boeken van het Oude Testament. Het is, zegt Sint AUGUSTINUS, als de slaaf die de jonge vrijgeboren Romein naar de Paedagogus, die Christus is, vergezelt en voor zijn jonge meester de boekrollen draagt en bewaart zonder echter zelf in staat te zijn ze te ontcijferen [25]). Israël draagt bovendien volgens de Romeinenbrief de belofte van uiteindelijk herstel, wanneer eerst de volheid van de heidenen zal zijn toegetreden. Providentieel zal Israël zo, als een geheel, tot het einde der tijden voor ons christenen bewaard blijven als een „teken" van Gods onveranderlijke genade ook bij volhardend menselijk onbegrip.

Zo werd ook te Evanston Israël tegenover het christendom geplaatst. Het verwekte een tragisch incident, toen het coördinatie-comité in deze zin een

---

[25]) B.v. *In ps.* 56, En. 8. 4-5; M.L., 36, 566. Voor zover ook de ketters de H. Schrift bezitten maar ze verkeerd interpreteren, kan van hen ongeveer hetzelfde gezegd worden als van Israël (*In ps.* 21, En. 2. 29; M.L., 36, 179).

beschouwing wilde inlassen in het eindmanifest. Na hevig protest van de deelnemers uit de Arabische landen, die vreesden dat de Joden hier een bevestiging in zouden vinden van hun politieke aanspraken, werd ten slotte beslist elke allusie op Israël in de officiële eindverklaring te laten vallen.

En toch een „teken", wil het waarlijk „teken" zijn, moet gezien kunnen worden. Is het dan alleen maar „toeval" dat, in een tijd dat de Joodse gemeenten overal uiteen dreigden te vallen, dit teken een nieuwe, lichamelijke gestalte kreeg in de zo concrete staat Israël?

Wat dan te zeggen over de providentiële rol van de latere schismata? Men kan ze beschouwen als een straf van God, en als een waarschuwend teken. Al geven ook het grootste machtsmisbruik en de ergste misstanden nooit het recht tot miskenning van het rechtmatig gezag en het verbreken van de eenheid, toch moet, in het licht van de geschiedenis, objectief worden toegegeven dat er wel geen enkel van de grote historische schismata ontstaan is zonder dat vooraf ook aan katholieke zijde, niet op het doctrinele maar dan toch op het menselijke plan, fouten en dwalingen werden begaan. Zo zijn de schismata dan een reden tot verdeemoediging voor de leden van de Kerk.

De schismata dwingen de Kerk verder steeds nauwkeuriger een onderscheid te maken tussen hetgeen haar essentieel is, het enige waaraan zij nooit, ook niet ten prijze van een herstel der eenheid, kan verzaken, en het vele relatieve, tijdgebondene, dat soms al te gemakkelijk met het essentiële wordt verward. Het vordert de Kerk op steeds weer opnieuw aan haar theologen opdracht te geven om de stellingen van de dissidenten te toetsen aan de Openbaringsbronnen om ook het kleinste korreltje waarheid, dat onder de dwaling schuil zou gaan, te herkennen en in de Katholieke Kerk te valoriseren, en anderzijds ook om uit Schrift en Traditie de argumenten op te diepen om de dwalingen zelf te weerleggen. Deze scherpere omlijning van het dogma betekent op zich zelf een aanwinst voor een dieper begrip van de Openbaring en het kan zelfs gebeuren dat door dit theologisch werk het onfeilbaar Leergezag in staat wordt gesteld sommige dogmata, niet naar de inhoud, die onveranderlijk is, maar naar de formulering te herzien. Hoe dikwijls is het niet bij oecumenische gesprekken gebleken, ofwel dat men over een fomule accoord ging, maar aan beide zijden aan deze formule een andere betekenis gaf, ofwel dat men veel dichter dan men vroeger dacht bij elkaar stond, maar het in een andere formulering had uitgedrukt [26]).

De schismata kunnen voor katholieken en dissidenten ook een providentiële aanleiding zijn tot een vuriger gebedsleven dan zij zonder de dissidentie gekend zouden hebben. Het is immers maar al te duidelijk dat de hereniging

---

[26]) In de Encycliek „Humani Generis" schrijft PIUS XII: „Nemo sane est qui non videat hujusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita perfici et perpoliri posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse" (AAS, 42, 1950, 567). Dit vloeit niet hieruit voort dat de mysteries van het geloof „numquam...... notionibus adaequate veris significari posse" (ib. 565), maar enkel hieruit dat de *notiones*, waarmede in een onfeilbare *propositio* het kerkelijk leergezag een geloofspunt uitdrukt, hoewel „adaequate verae" toch niet „adaequate comprehensivae" zijn.

enkel het werk kan zijn van God, dat de mens machteloos staat om het eens gestichte onheil te herstellen. Zij sporen de gelovigen van alle Belijdenissen aan tot een geestelijke emulatie in het beleven van het christelijk geloof.

Vooral echter behoeden de schismata de Kerk voor de bekoring het Rijk Gods reeds als volkomen verwezenlijkt te geloven en daardoor te vergeten steeds weer opnieuw haar hunkerende verwachting te richten naar de voltooiing bij Christus' Wederkomst.

Zal reeds vóór de Wederkomst de eenheid van de christenheid opnieuw een werkelijkheid worden?

Men weet hoe te Amsterdam (en te Lund in 1952 en te Evanston in 1954 heeft zich deze ontwikkeling voortgezet) onder de deelnemers twee blokken zich aftekenden, waarvan het ene eerder een katholiserende richting insloeg, het andere meer en meer overhelde naar de, als tegen de Katholieke Kerk begrepen, vier exclusieven van de Hervorming [27]).

Zal het zo wellicht eens voor allen klaar worden dat er een fundamenteel verschil bestaat, waaruit dan alle overige verschilpunten vloeien? Ligt dit fundamenteel verschil in de opvatting aangaande de Kerk, of ligt het dieper in de opvatting van de natuur zelf van de genade, of nog dieper reeds in de wijze waarop de Openbaring en de Incarnatie zelf aan beide zijden begrepen worden?

Volgens Dr. VAN DE POL heeft een protestant niet zoals een katholiek het besef dat hij *realiter* met de goddelijke Werkelijkheid van de Heilige Drievuldigheid en de Heilige Menswording verbonden is, althans niet zoals een katholiek de term „realiter" in dit verband begrijpt [28]).

God is, volgens hem, in de gereformeerde opvatting, niet in de geschapen werkelijkheid ingetreden als „mystisch ontisch" nu ook tot „onze" werkelijkheid behorend. En uit deze eerste opvatting volgt dat ook de genade de mens niet in „mystisch ontische" reële zin omvormen kan [29]).

---

27) Sola fide, gratia, scriptura (LUTHER); Soli Deo gloria (CALVIJN). De „katholiserende" richting uitte zich m.b.t. de opvatting aangaande de uitwendige kerkstructuur en m.b.t. een zeker begrip voor de „successio apostolica". Hierbij bleven echter van de zijde der gereformeerden de essentiële protestantse stellingen onveranderd.

28) *Het christelijk dilemma. Katholieke Kerk—Reformatie,* Roermond en Maaseik, 1948, blz. 120.

29) *Karakteristiek van het Reformatorisch christendom,* Roermond en Maaseik, 1952, blz. 222-223. Uitdrukkelijk nochtans zegt VAN DE POL dat de reformatorische christen het woord „werkelijkheid" in eigenlijke en ontische zin zou willen gebruiken met betrekking tot de Incarnatie, maar dan uitsluitend tot dit mysterie beperkt. Pater CONGAR schijnt ongeveer dezelfde stelling als VAN DE POL te houden waar hij schrijft: „Ce que veut Luther, c'est que TOUT, dans le salut, vienne de Dieu seul, soit l'oeuvre de Dieu seul, et que, pour cela, il n'y ait qu'un courant de don, procédant de Dieu, et pas de retour à Dieu agi par l'homme, pas de remontée dans laquelle la coopération de l'homme, rendue possible et mue par un don de Dieu opérerait aussi quelque chose. Il veut que vraiment Dieu opère toutes nos oeuvres en nous" (*Le Christ, Marie et l'Eglise,* Desclée De Brouwer, 1952, blz. 36). Waar dit echter, volgens Pater CONGAR, reeds het geval schijnt te zijn met de rol welke bij LUTHER Christus' mensheid vervuld heeft en als verheerlijkt nog vervult in het werk zelf van de Verlossing (o.c., blz. 35, 37-38) gaat hij dus nog enigszins verder dan VAN DE POL. Volgens Max THURIAN is het eerder de Katholieke Kerk die de

Zal, wanneer deze tegenstelling tussen Katholicisme en Reformatie is toegespitst, dan het providentiële uur slaan dat de Katholieke Kerk tussenbeide komt en van beide blokken, die zich in de Wereldraad vormen, er één of alle twee, weer voor de katholieke éénheid wint? Of zal de beweging enkel uitlopen op een grotere eenheid binnen het dissidente blok, maar zonder vereniging met Rome?

Zal de hereniging van alle christenen dan toch enkel tot stand komen op de laatste dag, zoals SOLOWJEW het, na zijn eigen terugkeer, in het licht van de dood gezien heeft? Als in een machtig visioen beschrijft hij de massale afval veroorzaakt door de antichrist. Alvorens dan echter de eindbeproeving in te gaan komt eindelijk de kleine schaar trouw gebleven orthodoxen met hun leider, vader Joannes, zich weer aansluiten bij de enkele katholieken die trouw bleven aan de, na zijn marteldood verrezen, paus Petrus II en het allerlaatst komt ook het restje trouw gebleven protestanten zich voegen bij de opgejaagde groep en spreekt Professor Pauli, hun leider, dan ten slotte het bevrijdende woord: „Tu es Petrus, jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt" [30]).

Dit alles blijft het geheim van God. Zeker is het dat oecumenische beweging en dissidentie hun diepste theologische zin voor ons enkel volkomen onthullen zullen in het eschatologische licht.

Leuven J. VAN TORRE, S.J.

SOMMAIRE

L'existence des communautés chrétiennes dissidentes et du mouvement oecuménique comme problème théologique.

Cette étude trouve sa justification dans la longue série de schismes, qui se sont produits au cours de l'histoire et dont le premier et peut-être le plus grave est à situer dans le rejet du Messie par l'ancien peuple élu. Le mouvement oecuménique, d'origine protestante, tend à rétablir l'unité chrétienne, mais, comme la forme d'unité envisagée par ce mouvement n'implique pas la reconnaissance d'un primat de juridiction de droit divin de l'évêque de Rome, il se présente aux yeux d'un catholique comme essentiellement déficient.

On ne pourrait nier cependant que ce mouvement puisse être pour les dissidents de bonne foi, qui y participent, un moyen providentiel pour acquérir un accroissement de la grâce et un approfondissement des trois vertus théologales. Bienque, en adhérant publiquement à une communauté schisma-

---

orthodoxie verlaat met toe te geven aan een Monophysistische tendens, maar ook hij gaat accoord om te zeggen dat de opvatting van de natuur van de Kerk rechtstreeks afhankelijk is van de opvatting aangaande de natuur van de Incarnatie (*Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme,* in Verbum Caro, 1952, 49-58, 107-116).

[30]) Vladimir SOLOVIEV, *Courte relation sur l'Antéchrist,* in *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion,* Plon, Paris, 1916, blz. 212. De russische uitgave (*Tri Razgovora*) is van 1899. Het is het laatste werk dat SOLOWJEW publiceerde, enige maanden voor zijn dood. Er verscheen ook een Nederlandse vertaling: *De laatste Paus en de Antichrist,* Lannoo, Tielt, 1953.

tique, les dissidents ne puissent plus être appelés, même s'ils sont de bonne foi, des membres réels, au plein sens du mot, de l'Eglise, ils ne perdent pas pour autant les autres effets de leur baptême. La réunion éventuelle des communautés chrétiennes dissidentes avec l'Eglise catholique pourrait apporter à celle-ci un enrichissement réel, quoique accidentel. Il se pourrait en effet que ces communautés dissidentes aient développé au cours de leur existence par la grâce de Dieu, dont leurs membres ne sont pas entièrement démunis, et à la faveur des ,,vestigia Ecclesiae'', qui leur sont restés, l'une ou l'autre virtualité accidentelle, qui à l'heure actuelle ne soit pas valorisée au même degré dans l'Eglise mère elle-même. Et, par ce fait même, on voit que même une réunion de communautés dissidentes entre-elles, pour autant que cette réunion irait dans le sens d'une plus ample participation aux ,,vestigia Ecclesiae'', signifierait pour les adhérants un vrai bien salutaire, dont pourrait se réjouir l'Eglise catholique.

Pour ce qui concerne la valeur salutaire de la persistance des schismes, il importe de noter en premier lieu que la dissidence en elle-même reste toujours un mal, et que le bien qui pourrait en résulter par la grâce de Dieu, qui est capable de tirer le bien du mal, ne justifierait jamais la volonté de perpétuer un état de schisme, ni même de retarder la réunion. Mais, ceci ayant été dit, on peut essayer cependant de voir pour quel motif salutaire Dieu puisse permettre le schisme et quels avantages il peut en tirer pour son Eglise.

Il semble être providentiel que les apôtres aient trouvé dans le refus d'Israël de reconnaître le Messie, l'occasion de se consacrer plus résolument à la conversion des Gentils. Entretemps l'ancien Israël apparaît comme le gardien providentiel et le témoin non suspect des livres de l'Ancien Testament et il restera jusqu'au moment de sa conversion finale un ,,signe'' providentiel pour les nations de l'invitation persévérante de la grâce de Dieu malgré l'infidélité et l'incompréhension humaine.

Les autres schismes peuvent être considérés comme des avertissements de la part de Dieu et comme une punition pour les défaillances des membres de l'Eglise. Ils peuvent être l'occasion pour l'Eglise d'approfondir le vrai sens de ses dogmes et parfois même de trouver une formule plus adéquate pour les exprimer. Ils incitent les fidèles à une prière humble et confiante à Dieu, seul capable de réparer le mal une fois le schisme accompli, et ils peuvent en même temps stimuler les fidèles à une sainte émulation avec leurs frères dissidents. Enfin ils peuvent préserver l'Eglise de la tentation de croire le Royaume de Dieu déjà pleinement réalisé et ils maintiennent l'Eglise dans une attitude d'aspiration incessante vers l'accomplissement final, attendu à la parousie du Seigneur. Le temps et le mode du rétablissement de l'unité tant désirée reste cependant le secret insondable de la Providence divine.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris, Ed. du Cerf, 1956, 16 x 22, XV + 1670 blz., 9 krt., 1800 Fr.frs., in linnen band.

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, z.pl., Desclée De Brouwer, (1955), 8 x 12, 1989 blz.

Le Nouveau Testament traduit en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, z.pl., Desclée De Brouwer, (1955), 8 x 12, 435 blz., ingen. 50 B.frs., plastic band 80 B.frs., leer 130 B.frs.

De „Bible de Jérusalem" waarvan sinds de oorlog de losse deeltjes in snel tempo elkaar hebben opgevolgd, ligt nu in één kloeke band voor ons. Het is de bekroning van een werk, waaraan een keur van Franse en Frans-talige geleerden hebben deelgenomen. De Jerusalemse Ecole Biblique, die de leiding had, nam vanzelfsprekend ook een groot gedeelte van het werk voor zijn rekening; maar ook professoren van het Parijse Institut Catholique, van de Leuvense universiteit en van verschillende andere faculteiten en instituten in Frankrijk en in België werkten mee. Bovendien hadden in het Comité de Direction ook een aantal leken zitting. Het resultaat van deze samenwerking tussen priesters en leken, geleerden en letterkundigen, mag groots genoemd worden. Deze uitgave is een kostbaar geschenk aan de Frans-sprekende katholieken, en moet ook in ons land dringend worden aanbevolen aan allen die Frans verstaan en die zoeken naar hulp en voorlichting bij het Bijbel-lezen.

In deze uitgave in één deel is de tekst geheel herzien door een Comité de révision, met het doel tot een zo groot mogelijke uniformiteit te komen in de vertaling van identieke Hebreeuwse of Griekse termen — voor zover natuurlijk de contekst dit toelaat. Ook op andere punten is gezocht naar verbetering van de vertaling: zo vinden we hier de verbeterde Psalmenvertaling, door R. Tournay, R. Schwab en J. Gelineau, die ondertussen ook als los deeltje verschenen is en zeer de aandacht heeft getrokken. De inleidingen zijn substantieel, maar begrijpelijkerwijze veel korter dan in de losse deeltjes, b.v. 5½ blz. voor de Pentateuch, 18 blz. voor de profeten, 6½ blz. voor de synoptici, 4 blz. voor het Ev. en de brieven van Joh., enz. Ook de aantekeningen zijn ingekort, m.n. door het weglaten van een groot deel van de tekstcritische noten; voor het overige heeft de uitgave in één deel een veel economischer noten-apparaat mogelijk gemaakt, doordat woorden en themata die in verschillende boeken een rol spelen, maar één maal in een noot verklaard hoeven te worden, en elders naar die noot kan worden verwezen. Zo vindt men door heel deze uitgave heen van zulke „notes-clefs"; het grote voordeel ervan is, dat de gebruiker daarmee telkens doorkijkjes krijgt door het geheel, of althans door een belangrijk segment, van de bijbelse openbaring. Aan het eind van het boek vindt men een alfabetische lijst van de belangrijkste noten. Een voortreffelijke vondst is voorts de brede margo, waarin allerlei verwijzingen naar andere plaatsen zijn aangebracht; bepaalde tekentjes geven daarbij aan, of de tekst waarnaar verwezen wordt een parallelplaats is, of een citaat, of dat er een verklarende „note-clef" voorkomt, enz.

Uit dit alles moge blijken, dat deze bijbel-in-één-deel een voortreffelijk werkinstrument is geworden voor predikanten en catechisten, en niet minder voor bijbelclubs en individuele bijbel-lezers; men kan er werkelijk zeer veel in vinden wanneer men de gegeven vingerwijzingen volgt en zo van de ene tekst naar de andere dwaalt. Overigens lijkt ons, dat dit systeem van verwijzingen in een volgende editie nog voor verrijking en vervolmaking vatbaar zou zijn; zo blijkt bij Ps 118, 16 in het geheel niet de belangrijke rol, die dit vers, in zijn Griekse vorm, en in combinatie met Ps 110, 1, gespeeld heeft in het NT; bij Mal 3, 1, Mc 1, 2 en Mt 11, 10 had verwezen moeten worden naar Ex 23, 20; enz. Ook ontbreekt een noot soms daar waar hij moeilijk gemist kon worden, b.v. 2 Cor 3, 17. — Aan het eind van het boek vindt men nog een uitvoerige chronologische tabel, die de geschiedenis van Israel synchroniseert met de contemporaine wereldgeschiedenis, gegevens over de maand- en feestkalender, over maten, gewichten en muntsystemen, en tenslotte een rij voortreffelijke kaarten.

Dezelfde Bible de Jérusalem is ongeveer tegelijkertijd ook in zakformaat verschenen bij

Desclée; deze uitgever bracht ook een afzonderlijke uitgave van het NT, eveneens in zakformaat. De inleidingen zijn hier geheel weggebleven, evenals de verwijzingen in de margo (slechts een enkele verwijzing staat hier of daar boven een paragraaf), de tabellen aan het eind en de kaarten. Het noten-apparaat is drastisch ingekort, en staat niet onder aan de bladzijden, maar alle noten van het OT staan aan het eind van het OT bijeen afgedrukt, die van het NT staan evenzo aan het eind van het NT. De druk is natuurlijk zeer klein en vermoeiend voor de ogen; maar dat zullen velen er voor over hebben om hun bijbel in zo'n klein en handig formaat mee te kunnen nemen.

P. Ahsmann

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, XV, *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae,* edidit Joseph ZIEGLER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 16 x 24, 504 blz., geb. DM 67, gen. DM 63.

Na de XIVde band (*Isaias,* 1939), de XIIIde (*de kleine profeten,* 1943), de XVIde (*Ezechiël,* 1952; *Daniel,* 1954), biedt de onvermoeibare Prof. Joseph Ziegler hier de XVde band van de „editio maior" der Göttinger Septuagintavertaling, die in 1931 een aanvang nam (met de uitgaaf der *Psalmen,* door A. RAHLFS). In de inleiding wordt eerst gewezen op de verschillende tekstgetuigen (de Griekse hss in unciaal- en minuskelschrift met de Griekse Vadercommentaren; de oude vertalingen: de Oudlatijnse, Koptische, Syrische, Aethiopische, Arabische en Armenische; plus sporen van indirecte overlevering). Daarna beproeft Prof. Ziegler een classificatie van de tekstgetuigen; hij onderscheidt zes tekstgroepen: de B-tekst, de A-tekst, de Q-tekst (het hs Q, Marchalianus, uit de VIde eeuw, berust in het Vaticaan), de hexaplarische recensie van Origenes, de „lucianische" recensie (uit Constantinopel; 79), en de Catenae-tekst. Op de derde plaats geeft S. een aantal voorbeelden uit de Jer-tekst, waaruit blijkt hoe varianten ontstaan door orthographische wijzigingen (verwisseling, uitvallen, verdubbeling of ontdubbeling van letters; grammaticale dubbelvormen, enz.). Ten vierde geeft S. rekenschap van de door hem verkozen tekst: hij bouwt op de B-S-tekst (die de oudste, zuiverst bewaarde is: 126), en verwerpt vaak de hexaplarische of lucianische tekstrecensie (die meer dan eens gecorrigeerd heeft volgens de TM: 85; en zelfs de volgorde der kapitelen van TM overneemt: 147).

Treffend is in deze uitstekende tekstuitgaaf, het belang dat gehecht wordt aan de Catenentekst (93), aan de jongere Griekse vertalingen (98), en aan de Vadertekst (11). Opmerkenswaard is ook de afwijking van de TM-tekst, bv. voor de eigennamen (131), en de aanvaarding van een nieuwe tekst-soort, nl. de Q-tekst (die trouwens, naar Ziegler zelf toegeeft, vrij vaag blijft: 59). Met spanning zal men uitzien naar het door S. beloofde artikel, in de *Abh. Ak. Wiss.* zu Göttingen) over de vele conjecturen of doubletten, die verband houden met Jer-LXX (cfr. p. 128, n. 2).

J. de Fraine

William F. ARNDT and F. Wilbur GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature,* A translation and adaptation of Walter BAUER's *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur,* Cambridge, University Press — Chicago (Illinois), The University of Chicago Press, 1957, 19 x 25, XXXVII + 909 blz., £ 5.5 s.

Walter BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur,* 5. verbesserte und stark vermehrte Aufl., afl. 1-5 : A — μαθητής, Berlin, A. Töpelmann, 1957, 20 x 28, 960 kol., iedere afl. DM 7,80.

Bauer's *Wörterbuch* *) mag genoemd worden onder de meest monumentale eenmansprestaties in de Bijbelwetenschap en op het gebied der Griekse philologie. Zijn werk is sinds lang onontbeerlijk voor neotestamentici en patrologen, en ook klassieke philologen kunnen het niet ongestraft verwaarlozen. De Engelse vertaling van de 4de druk van dit werk zal dan ook in Engels-sprekende landen zeker met grote voldoening ontvangen worden. Het initiatief en een gedeelte van de financiering zijn te danken aan de Lutheran Church-Missouri Synod in de V.S. De vertalers hebben hun werk met grote zorg verricht; met recht echter hebben zij zich een grote mate van zelfstandigheid voorbehouden :

1. Bij het weergeven van de eigenlijke woordverklaringen kon natuurlijk geen sprake zijn van een louter slaafse omzetting van het Duitse origineel. Voor zover ondergetekende in staat is de gekozen Engelse equivalenten te beoordelen, zijn de vertalers hierin zeer goed geslaagd. — 2. In een vrij groot aantal gevallen zijn wijzigingen aangebracht in de door

*) Afkortingen : B^3, B^4, B^5 = resp. derde, vierde en vijfde druk van de Duitse Bauer ; A-G = de Engelse bewerking door Arndt en Gingrich.

Bauer gegeven woordverklaringen. De inleiding noemt meer dan 100 artikelen waarin wijzigingen voorkomen; daarbuiten vonden we nog verschillende minder ingrijpende veranderingen. Dikwijls gaat het er alleen om, dat voor een bepaalde tekst een andere interpretatie wordt voorgesteld of alleen maar gesignaleerd; zo b.v. wordt onder ἀπέχω 1 n.a.v. Mc 14, 41 vergelijkingsmateriaal aangevoerd ter ondersteuning van de Vg-vertaling „sufficit" (hierbij wordt o.a. geciteerd: BERGK PLG [= *Poetae Lyrici Graeci*]; dit werk komt echter niet voor in de lijsten van afkortingen op blz. xxvii-xxxvii). In enkele gevallen echter is een paragraaf of een kort artikel in zijn geheel omgewerkt, b.v. ἀγρός. — 3. Behalve de oudchristelijke auteurs, waarvan B⁴ de woorden had opgenomen, zijn nu ook alle woorden verwerkt van de fragmenten van Papias, met het gevolg dat er een 15-tal woorden in A-G staan, die niet gevonden worden in de Duitse uitgave, zoals b.v. σύνταξις en ἀπομνημονεύω; ἐπιφράσσω (Pap 3) ontbreekt echter en onder ἔνιοι misten we een verwijzing naar Pap 2, 15. — 4. Ook zijn enkele woorden uit het apparaat van Nestle opgenomen, die B⁴ (nog) niet had, zoals εὐπερίσπαστος (niet εὐπερίστατος zoals bl. vi abusievelijk gedrukt staat) = Hebr 12, 1 P^{46}; εὐσχημονέω = 1 Cor 13, 5 P^{46} (de twee hierop volgende woorden, εὐσχημόνως en εὐσχημοσύνη zijn foutief gedrukt): en ξαίνω, dat in Mt 6, 28 S* met behulp van ultra-violette stralen is ontdekt (cf. E. DES PLACES in *Biblica* (1957), 355 v; het ware overigens wenselijk geweest, onder αὐξάνω naar deze variant te verwijzen, zoals B⁵ doet, en zoals hier ook gebeurt onder εὐπερίστατος en ἀσχημονέω). Bovendien is opgenomen ἀπαρτί = „exactly, certainly" als plausibele conjectuur in Apoc 14, 13 (wanneer ναί wordt geschrapt als een glos) en Mt 26, 29. 64. — 5. De belangrijke inleiding, die Prof. Bauer schreef voor zijn vierde druk, maar die wegens plaatsgebrek niet in B⁴ was opgenomen en toen gepubliceerd is in *Coni. Neot.* XV, vinden we hier in Engelse vertaling. — 6. De bibliografische verwijzingen naar moderne vaklitteratuur zijn verrijkt, op de eerste plaats natuurlijk met verwijzingen naar Engelse standaardwerken, zoals de grammatica van MOULTON-HOWARD en de *Vocabulary* van MOULTON-MILLIGAN; verder naar allerlei Engelstalige publicaties. De litteratuur van de laatste jaren is bijgewerkt tot eind 1954; de bewerkers hebben daarbij terecht afgezien van volledigheid en verwijzen naar de bestaande bibliografische repertoires. Onder πορνεία missen wij nochtans node J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris etc. 1948; onder πνεῦμα: G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain 1945; onder βαπτίζω 2 b β: R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950. — Het rijke parallellenmateriaal van B⁴ is over het algemeen — enkele uitzonderingen daargelaten — niet uitgebreid. — Rest ons te zeggen, dat de technische uitvoering magnifiek is, het lettertype, ook het Griekse, zeer fraai en voortreffelijk leesbaar; een groot voordeel is ook dat iedere nieuwe paragraaf van een artikel telkens met een nieuwe alinea begint. Hiermee is het consulteren van dit woordenboek een veel aangenamer bezigheid geworden dan bij de Duitse uitgave het geval is. Drukfouten zijn er ons slechts heel enkele opgevallen.

Het treft voor de Engelse uitgevers zeker niet gelukkig, dat nog geen maand na het verschijnen van hun werk de eerste aflevering verscheen van de 5de druk der Duitse uitgave. Deze nieuwe druk zal 8 afleveringen van 192 kolommen bevatten, plus een 9de aflevering tot besluit; tot nu toe verscheen regelmatig iedere 2 maanden een aflevering. Het blijkt dat beide bewerkingen geheel onafhankelijk van elkaar tot stand zijn gekomen: B⁵ heeft niet de woorden van Papias, noch εὐπερίσπαστος, εὐσχημονέω, ἀπαρτί (wel echter ξαίνω blijkens de verwijzing onder αὐξάνω 3, kol. 242 regel 4 v); anderzijds heeft A-G nog geen gebruik kunnen maken van het nieuwe door Prof. Bauer verzamelde materiaal. B⁴ was reeds aanzienlijk verrijkt t.o.v. B³ (cf. *Bijdr.* 1953, 195); B⁵ gaat in dezelfde richting verder, met dit verschil dat afgezien van de bibliografie, de verrijking bijna uitsluitend bestaat in een belangrijke uitbreiding van het vergelijkingsmateriaal uit de profane Griekse litteratuur. De woord-interpretaties zelf zijn slechts een enkele maal lichtelijk genuanceerd (b.v. γινώσκω 1 en 6 a α regel 8; γίνομαι I 2 a regel 21 v); het materiaal uit LXX, Philo, Jos en Joodse apocryphen is over het algemeen hetzelfde gebleven. Maar welk een omvangrijke en moeizame arbeid de nu 80-jarige auteur zich opnieuw heeft getroost, blijkt reeds hieruit, dat in de lijst van Inscripties en Papyri 6 nieuwe publicaties voorkomen, en in de lijst van Griekse auteurs liefst een 35 nieuwe namen van schrijvers, van geschriften en van uitgaven; verder dat het artikel μαθητής nu in kol. 961 eindigt, tegen kol. 880 in B⁴. Er zijn wel geen kolommen te vinden, waarin niet verscheidene nieuwe verwijzingen naar Griekse parallellen zijn toegevoegd, vaak van groot interesse. De bibliografische aanvullingen zijn omvangrijk. Onder ἀγάπη I 2 b worden nu geciteerd de belangrijke studies van A. CERESA-GASTALDO en C. SPICQ (vgl. ook van de laatstgenoemde: „L'ἀγάπη de 1 Cor 13" in *Eph. Theol. Lov.* 31, 1955, 357-370; „L'étreinte de la charité [2 Cor 5, 14]" in *Studia Theol.* Lund 8, 1955, 123-132). Ook de hierboven genoemde studie van

Schnackenburg ontbreekt niet. Zeker blijven er nog wel wensen voor de bibliografie; onder κατοπτρίζω vinden we niet de door A-G wel geciteerde studie van J. Dupont in *Rev. Bibl.* 56, 1949, 392-411; maar volledigheid kunnen noch mogen we op dit punt verwachten. De druk is zeer zorgvuldig; slechts sporadisch troffen we enkele, overigens onbetekenende, drukfouten aan. Het cursieve Griekse lettertype van B[4] heeft men terecht opnieuw vervangen door het beter leesbare type van B[3].

P. Ahsmann

Concordantie op den Bijbel, in de nieuwe vertaling van het Nederlandsch Bijbelgenootschap, aflevering 5 en 6, Kampen, J. H. Kok, 1957, 17.5 x 25, 257 tot 367 blz., in 6 afleveringen *f* 16,25, geb. *f* 18,50.

Met deze twee laatste afleveringen is de nieuwe Concordantie klaar. Wij wezen reeds vroeger op ontstaan, methodiek en waarde van deze uitgave: *Bijdragen* 15 (1954) 316 en 18 (1957) 168. Achteraan volgt een zeer handige Index. Men vindt er al de referenties naar het N.T. waarin een persoon- of plaatsnaam gevonden wordt. Ook bijvoeglijke naamwoorden als Babylonisch, Hebreeër, Jood, alsook meer persoonlijke bepalingen als Libertijn, Legioen en Levietisch. Als slot één bladzijde Aanvullingen en Errata.

P. F.

Dr. A. van den Born, *Bijbels Woordenboek,* Aflevering 4, (Tweede druk), Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1956, 1186-1503 blz., 18 x 25, 180 B.frs.

De omslag van deze aflevering geeft de volgende mededeling: „Het is de Redactie niet mogelijk gebleken de zeer omvangrijke stof in 800 bladzijden onder te brengen. In plaats van 4 zullen daarom 5 afleveringen verschijnen. De totale omvang wordt naar schatting 926 bladzijden. Niettegenstaande de prijs aan de nieuwe omvang zal moeten aangepast, zijn wij er van overtuigd dat de intekenaren deze uitbreiding, die een wezenlijke verbetering van het werk betekent, zullen appreciëren." Ongetwijfeld zullen de intekenaren die het BW zo ver hebben geraadpleegd en de degelijkheid van het werk hebben kunnen appreciëren, geen bezwaar vinden in de uitbreiding van het werk. — Deze vierde aflevering bevat wederom naast kortere aantekeningen enkele meer uitgebreide en voor exegese en theologie belangrijke artikelen. Onder deze moeten vermeld worden: de Oergeschiedenis als Heilsgeschiedenis (waar o.i. de bibliografie de interessante studie van R.A.F. McKenzie: "Before Abraham was ...." CBQ, 15 (1953), 131-140 had moeten vermelden); Offer en Offermaal vooral in betrekking tot de Eucharistie; Psalmen; Rechtvaardigheid en Rechtvaardiging; Rijk Gods. Het artikel over Paulus moet speciaal vermeld worden. De omstreden kwestie over het Proto-evangelie en zijn mariale interpretatie is kalm en objectief uiteengezet (voor Denz. 21-22 v moet men 2122 v. lezen).

J. Volckaert

W. Corswant, *Dictionnaire d'archéologie biblique,* revu et illustré par Edouard Urech, préfacé par André Parrot, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, 18 x 25, 324 blz., 21 Zw.frs.

De in 1954 overleden Zwitserse professor Corswant liet het manuscript van dit werk bijna voltooid achter; het werd voltooid en van zeer goede en duidelijke tekeningen voorzien door zijn leerling E. Urech. Het richt zich uitdrukkelijk niet tot specialisten, maar tot leken in het vak. De titel is enigszins misleidend; men vindt in dit woordenboek inlichtingen over allerlei realia die in het dagelijkse leven van de Israëlieten en de eerste christenen een rol speelden. Aan het begin van het boek wordt een systematisch overzicht gegeven van de behandelde onderwerpen, om het zo de gebruiker mogelijk te maken, zich over een bepaald gebied breder te oriënteren; hier worden als categorieën genoemd: huiselijk leven, arbeid, kunsten en wetenschappen, politieke, burgerlijke en militaire instellingen, gewijde plaatsen, personen, tijden en handelingen, en tenslotte fauna, flora en mineralen. Aardrijkskundige, ethnologische en historische artikelen zijn niet opgenomen, dus ook geen namen van bijbelse personen. Deze *Dictionnaire* is dus nog geen volledige aanvulling van de voortreffelijke *Vocabulaire biblique* die in 1954 bij dezelfde uitgevers verscheen (cf. *Bijdr.* 1956, 92 v). Hij zal niettemin kostbare diensten kunnen bewijzen aan bijbelgebruikers, door de betrouwbare en uitvoerige inlichtingen die zij er zeer gemakkelijk in kunnen vinden. Bibliografische verwijzingen worden niet gegeven; zeer praktisch worden aan het eind van ieder artikel de daarin geciteerde bijbelplaatsen bijeengezet. De woorden, die men in het woordenboek zelf tevergeefs zou zoeken, heeft men nog altijd kans aan te treffen in de alfabetische index op het eind. Zeer aanbevolen!

P. Ahsmann

L. H. Grollenberg O.P., *Atlas of the Bible,* translated and edited by Joyce M. H. Reid and H. H. Rowley, Foreword by W. F. Albright and H. H. Rowley, Preface by Roland

de Vaux O.P., London-Edinburgh etc., Nelson, 1956, 27 x 35, 166 blz., 35 krt. + 2 krt. op schutbl., 408 afb., 70 sh.

Dat P. Grollenberg's atlas zijn weg zou vinden ver buiten de grenzen van het Nederlandse spraakgebied, stond reeds van meet af aan vast toen de eerste Nederlandse uitgave in 1954 verscheen. Een goed jaar later was er een Franse editie, en nu twee jaar later de Engelse. Voor wie het nog niet mocht weten: deze atlas is meer dan een dorre verzameling kaarten. Hij is verlucht met een rijkdom aan foto's, vele waarvan door de auteur zelf genomen; foto's die bijna zonder uitzondering zeer goed zijn, dikwijls zelfs uitzonderlijk goed, en zeer gelukkig gekozen, zodat de gebruiker een buitengewoon suggestief beeld krijgt van het bijbelse decor. Verder is er een voortreffelijk geschreven doorlopende tekst, die Israël's geschiedenis beknopt maar pakkend samenvat. De kaarten zelf zijn niet het minst sprekende gedeelte van de atlas; fraai uitgevoerd in 8 kleuren, zijn ze niet te overladen, maar geven wel in rode opdruk verwijzingen naar de belangrijkste historische gebeurtenissen. Kortom: heel deze atlas leeft en doet meeleven. Dan hebben we nog niet eens gezegd, dat hij ook op zeer vakkundige wijze is samengesteld; en dat hij bovendien zeer praktisch is ingericht met zijn handig systeem van verwijzingen en zijn zeer waardevol register. Alles bijeen een werk, dat dringend moet worden aanbevolen aan alwie zich voor de H. Schrift interesseert, theologen zowel als leken; het zal hen wezenlijk helpen de Bijbel beter te lezen en te verstaan, niet zozeer als een interessant cultuur- en godsdienst-historisch monument, maar veeleer als datgene wat hij werkelijk is: als Gods Woord; maar dan als een Woord dat zich volledig heeft „geïncarneerd" in de lotgevallen en telkens wisselende decors van een volop menselijke geschiedenis.

De Engelse uitgave, die hier aangekondigd wordt, is even fraai uitgevoerd als de Nederlandse; het gebruikte lettertype is zelfs fraaier (het werk werd overigens weer in Nederland gedrukt). Er zijn een groot aantal verbeteringen te constateren *). Allereerst is het register grondig verbeterd en aangevuld, zodat het nu een kostbaar hulpmiddel bij de studie is geworden. Ook aan de kaarten is veel verbeterd; b.v. op kaart 19 is de pijl, die de door Isaias (10, 28-34) geschouwde opmars der Assyriërs aanduidt, iets naar het westen verschoven, zodat hij beter overeenkomt met de woorden van de profeet. Kaart 24 (Jerusalem onder Nehemias) is volgens andere inzichten opnieuw getekend; een winst is dat ook kaartjes zijn toegevoegd van Jerusalem onder David en onder Salomon en zijn opvolgers. Op kaarten, waarop niveau-verschillen worden aangegeven, staat de scala der kleuren die de verschillende niveau's aanduiden nu ook steeds afgedrukt. Enkele minder geslaagde afbeeldingen (nos. 154, 193, 194, 197, 198, 201, 328) zijn door betere vervangen. De tekst is zeer grondig herzien; op talloze plaatsen zijn nuanceringen aangebracht en sommige stukken zijn geheel herschreven, zoals de uiteenzetting van de klassieke Pentateuch-kritiek op bl. 31-35; ook worden nu meer Schriftplaatsen geciteerd. — Wij kunnen ons niet anders voorstellen, of deze Atlas zal ook in het Engels taalgebied met enthousiasme ontvangen worden.

P. Ahsmann

Emil G. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas*, Chicago, Rand McNally & Co, 1956, 18 x 26, 487 blz., 40 blz. met gekleurde kaarten, 300 foto's, illustraties en kleine kaarten, geb. $ 8.95.

De bedoeling van deze uitgebreide studie is uit de Bijbelboeken „concrete geografische of historische informatie" (64) te putten. Hierbij wordt dus de religieuze en morele lering volkomen verwaarloosd. Een voor een worden de verschillende tijdvakken van Israëls geschiedenis nagepluisd, om te zien welke de juiste geografische ligging der vermelde plaatsnamen is, en in hoeverre de verhalen overeenstemmen met wat men anderzijds weet van de profane geschiedenis (de geografie overtreft grotelijks de historie). Het boek omvat het ganse tijdsverloop van Abraham (zelfs van „in den beginne") tot aan de groei van het Christendom. Ofschoon dit beperkt standpunt (het gaat om een Bijbel-atlas) begrijpelijk is, valt het de recensent toch op hoe weinig de echte zin van de Schrift gevat wordt, als men bij deze vrij uiterlijke details blijft staan. Er bestaat namelijk een dubbel gevaar: ofwel „historiciseert" men te veel ofwel men laat zich leiden door een al te groot scepticisme. Het eerste gevaar komt bv. tot uiting, wanneer de auteur uit de beschrijving der vier paradijsstromen een actueel geografisch beeld zoekt op te bouwen (42; het gaat eerder om een vrije beschrijving van overvloed aan bevloeiing), of wanneer het „land van Nod" waarheen Kaïn vlucht, als een geografische werkelijkheid gelocaliseerd wordt (43). Scep-

*) Wij vergelijken hier de Engelse uitgave met de eerste Nederlandse druk; latere Nederlandse drukken staan ons niet ter beschikking. Het is ons echter bekend, dat althans wat het register en de kaarten betreft, de belangrijkste verbeteringen die we hier in de Engelse uitgave signaleren, ook in de 3de Nederlandse druk zijn aangebracht.

ticisme spreekt uit menige beoordeling. Harran is „terecht of ten onrechte" de bakermat van Abraham's familie (57); wanneer Mozes water uit de rots slaat, wordt dat niet als „wonder" beschouwd, aangezien een Britse onderofficier hetzelfde deed (108); er bestaat niet de minste zekerheid omtrent de Exodus-route (113); de val van Jericho heet „een zeer providentieel optredende aardbeving" (135). — Een groot aantal „klassieke" thesen van de kritische school worden zonder meer als onomstootbaar bewezen voorgesteld: bv. dat Gedeon in feite werkelijk koning was (158), dat 1 Sm 10 een louter parallel vormt van 1 Sm 9 (178). Voor de „heilige plaatsen" van het NT legt S. de grootste reserve aan de dag; zelfs Bethlehem vindt bijna geen genade in zijn ogen (362); Ain-Karim kan de geboorteplaats van St. Jan de Doper niet zijn, op grond van een Joods geschrift uit de IXe eeuw na Chr. (368); de „mons Qarantana" is onecht „wijl de Schrift ons daar geen inlichting over geeft" (372); de „Tabor" kan de plaats van Jezus' verheerlijking en gedaanteverandering niet zijn, omdat daar de „Baal Tabor" vereerd werd (390). — Als vrij afwijkende historische thesen van de auteur mogen vermeld worden: zijn datering van de aartsvaders rond 1300 v. C. (229; 344; 92), of de bewering dat Jezus waarschijnlijk een jaar of tien bij de sectariërs van Qumran moet geleefd hebben (370; anders ware hij op 30-jarige leeftijd al lang getrouwd geweest!).

Als men niet te veel acht slaat op deze nogal rationaliserende en op het uiterlijke berekende tendenz, kan deze Bijbelatlas veel dienst bewijzen als geografische informatiebron: de prachtige gekleurde kaarten (een 40 blz.), de 200 en meer goed gekozen foto's (naast een 50-tal grote illustraties), de chronologische synchronistische tabellen, de dubbele index (plaatsnamen en behandelde onderwerpen) maken van dit werk een volledig up to date synthese van de meest recente inzichten op geografisch en (met voorbehoud) historisch gebied.

J. de Fraine

Paul Heinisch, *Christus, der Erlöser im Alten Testament,* Graz-Wien-Köln, Styria, 1955, 14 x 21, 456 blz.

Dit is het laatste werk van de op 16 maart 1956 overleden professor van Nijmegen, die daar vanaf de oprichting der universiteit de leerstoel van de exegese van het OT heeft bekleed (1923-1944). In dit boek gaat de Schr. de verschillende messiaanse profetieën stuksgewijze na: proto-evangelie en andere messiaanse teksten van vóór de schriftprofeten (waaronder ook gerekend Dt 18, 15-18 en de als Davidisch beschouwde Pss 2, 16, 22, 110); de oudere schriftprofeten; uit de tijd van de ballingschap de profetieën van Ezechiël en (bijzonder uitvoerig) de liederen van de Knecht van Jahwe; de profetieën van na de ballingschap, waaronder ook Is 60 en als laatste in de rij Daniël. Een kort hoofdstuk beschrijft het messianisme in de na-bijbelse Joodse litteratuur. Hierop volgen dan nog enkele meer algemene hoofdstukken, over de verhouding tussen voorspelling en vervulling, over de typologische betekenis van OTische figuren en over het Messiasbeeld van het OT; bovendien is er een hoofdstuk over de Moeder van de Verlosser in het OT. Het boek begint met een inleiding over de rol van de profetie bij verschillende volkeren en in Israël; en het eindigt met een hoofdstuk over oud-oosterse verwachtingen van een verlosser. Het geheel is een degelijk werk in vrij conservatieve trant: de Juda-profetie is inderdaad van Jacob afkomstig en in letterlijke zin messiaans; Ps 2 spreekt ook direct over de Messias; enz. Een uitgebreide bibliografie, geklassificeerd volgens de verschillende hoofdstukken van het boek, staat aan het begin; de noten zijn aan het einde van het boek bijeen gebracht, waarop een index van geciteerde plaatsen het werk besluit.

P. Ahsmann

Alfred Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament,* 2. durchgesehene und ergänzte Aufl., Freiburg, Herder, 1956, 14.5 x 23, XV + 441 blz.

Deze nieuwe druk is een welkome aanleiding om nogmaals (cf. *Bijdr.* 1954, 201 v) de aandacht te vestigen op dit uitstekende werk, dat ook in niet-katholieke vakkringen zeer gunstig is ontvangen en dat onder zijn soortgenoten als een van de allerbesten genoemd mag worden. Dat reeds na 3 jaar een nieuwe druk nodig was, is zeer verheugend. In deze druk zijn drukfouten verbeterd en vooral zijn aan het eind een twintigtal bladzijden aanvullingen toegevoegd. Hierin gaat het meestal om aanvullingen van de bibliografie, waarbij waar dit dienstig scheen, de nieuwe gezichtspunten, die in de geciteerde werken naar voren komen, kort worden aangegeven. Het meest uitvoerig is wel de aanvulling bij § 26, over de synoptische kwestie; hier wordt de theorie van Benoit en Vaganay uiteengezet en de voornaamste bezwaren die er tegen zijn ingebracht. Ook bij § 28, over het Ev. van Joh., is de aanvulling vrij uitvoerig; er wordt ingegaan op de kwestie van de achtergrond van de johanneïsche gedachtenwereld en gewezen op het belang van de vondsten van Qumrân en

die van Nag-Hammâdi in dit opzicht. Zo is dus voldaan aan twee van de belangrijkste desiderata, die in boven geciteerde bespreking (door I. de la Potterie) naar voren werden gebracht.

P. Ahsmann

Studies in the Gospels, Essays in Memory of R. H. LIGHTFOOT, edited by D. E. NINEHAM, Oxford, Basil Blackwell, 1955, 14 x 23, XVI + 262 blz., 30 sh.

De in 1953 overleden Oxfordse professor Robert Henry Lightfoot heeft in Engeland een niet onbelangrijke invloed uitgeoefend op de exegese van het NT, vooral door meer bekendheid te geven aan de inzichten van de „Formgeschichte". D. E. Nineham verhaalt ons hierover in het biografische Essay dat dit gedachtenisboek opent (hij vergeet Lightfoot's sterfdatum te vermelden : ? November 1953). Lightfoot's publicaties waren niet talrijk (een bibliografie zou niettemin welkom zijn geweest); zijn invloed oefende hij vooral uit door zijn lessen en zijn persoonlijke contacten met studenten en vakgenoten, en vanaf 1941 ook in zijn functie als hoofdredacteur van de *Journal of Theological Studies*. Zijn leerlingen en vrienden brengen hem in deze bundel een alleszins waardig huldeblijk. De formgeschichtliche methode wordt door C. H. DODD op intelligente wijze toegepast op de verhalen van de verschijningen van de verrezen Christus. Een opvallende bijdrage is ook die van G. D. KILPATRICK : aan de hand van Marcaans en NTisch woordgebruik stelt hij voor, Mc 13, 9-11 aldus te interpungeren : ... εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη. δεῖ πρῶτον κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς ... De uitdrukking μαρτυρεῖν εἰς πάντα τὰ ἔθνη moet betekenen : „to bear witness among all nations" (εἰς in de zin van ἐν; cf. Act 13, 11). Evenmin als elders in Mc is hier sprake van prediking tot de heidenen (zie de reactie van A. FARRER in *Journ. of Theol. Studies* 1956, 75-79). Hiermee zou een van de meest klassieke parallellen tussen Mc en Paulus komen te vervallen ; J. C. FENTON's essay over „Paul and Mark" zoekt het overigens in andere themata : vervulling, verborgenheid en openbaring, nederlaag en overwinning, Jesus is Heer, geloof en leerling-zijn, toekomstverwachting. Mc blijkt dichter bij Paulus te staan, concludeert Schr., dan bij Petrus. Lc van zijn kant, aldus demonstreert C. P. M. JONES, vertoont een nauwe verwantschap met Hebr ; naast Mt en Mc, naast Paulus en naast Jo vormen Lc-Act en Hebr een aparte groep.

L. H. BROCKINGTON bespreekt de LXX-achtergrond van het NTische δόξα. Het raadsel van de structuur van Lc 9, 51-18, 14, zo meent C. F. EVANS, vindt zijn sleutel in een volgehouden parallelisme met de opeenvolging der pericopen van Dt 1-26 : Lc wil in Christus de nieuwe Moses laten zien. G. W. H. LAMPE beschrijft de leer van de H. Geest in Lc-Act. A. M. FARRER betoogt, dat Lc heel goed litterair kan afhangen van Mt en dat we dus Q kunnen missen. D. M. MACKINNON brengt enkele gedachten naar voren over de betekenis van het Avondmaal. T. W. MANSON wil wel van Wrede aannemen, dat Mc een Messiasgeheim kent, maar dit geheim betreft niet de persoon van de Messias, maar de eigenlijke aard van het Messiaanse werk. D. E. NINEHAM acht de argumenten door Dodd aangevoerd in zijn bekende studie „The Framework of the Gospel Narrative", in *Exp. Times* 1932 (thans ook in C. H. DODD, *New Testament Studies*, Manchester 1953, pp. 1-11), niet onaanvechtbaar. H. F. D. SPARKS bespreekt de leer van Gods Vaderschap in de Evangeliën.

De overwegende belangstelling, die uit de verschillende bijdragen spreekt, voor de opbouw van de Evangeliën en hun theologie — veel meer dan voor de synoptische kwestie of de historische critiek — weerspiegelt wel de evolutie die zich tijdens Lightfoot's leven, en mede onder zijn invloed, in de Engelse Evangeliën-studie heeft voltrokken. Deze rijke en lezenswaardige bundel kunnen we ten zeerste aanbevelen.

P. Ahsmann

G. CAMPBELL MORGAN, *The Four Gospels*, London-Edinburgh, Oliphants, 1956, 14 x 21, 321 + 350 + 284 + 333 blz., 60 sh.

De in 1945 overleden auteur schijnt tijdens zijn leven een in Engeland zeer geliefde predikant te zijn geweest. In dit boek (eigenlijk vier boeken in één gebonden) vinden we zijn commentaren op de vier Evangeliën — geen exegese in de technische zin, maar meer populaire en oratorische uiteenzettingen, in gelovig-protestantse geest. Uit heel het werk spreekt een man, die levenslang met deze teksten is bezig geweest, studerend, overwegend en predikend. Er is veel moois te vinden in deze soms wel wat lange bladzijden.

P. A.

Vincent TAYLOR, *The Life and Ministry of Jesus*, New York — Nashville, Abingdon Press, 1955, 14 x 21, 240 blz., $ 3.—.

Het eerste hoofdstuk is getiteld: „The possibility of writing a Life of Christ". Vooral sinds A. SCHWEITZER's *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, [2]1913) is de terughoudendheid tegenover dit eertijds zo naarstig beoefende genre steeds groter gewor-

den, en Schr. kan o.a. de welbekende woorden citeren, die Lagrange in 1928 schreef: „Les évangiles sont la seule vie de Jésus-Christ qu'on puisse écrire. Il n'est que de les comprendre le mieux possible.” Ook in kringen, waar men het historische scepticisme van een Bultmann niet deelt, is de vroegere onbevangenheid t.o.v. de historische beschouwing van Jesus' leven reeds lang verdwenen. Toch is de Schr. van mening, dat een historische reconstructie — hoe hypothetisch en hoe schetsmatig die ook op verschillende punten moet blijven — niet alleen mogelijk is, maar ook als basis van een gezonde christologie vereist wordt.

De moeilijkheden van zo'n onderneming zijn velerlei. In het verleden staan tegenover elkaar de critische biografieën, die de historische Jesus meenden te kunnen terugvinden door a.h.w. de schil van de dogmatische Christus af te pellen; en de stichtelijke levensbeschrijvingen, die vooral bedacht waren op de Christus van het dogma, alle historische critiek op de kanonieke bronnen afwezen en al die bronnen als historisch gelijkwaardig in elkaar vlochten. In het eerste geval kreeg men een figuur die onmogelijk een historische rol kon hebben gespeeld als Jesus heeft gespeeld; het stichtelijke genre verviel voortdurend in de fout, de godheid van Christus te beklemtonen ten koste van zijn mensheid. De oplossing kan slechts zijn, zo meent de Schr., „to keep the historical and theological aspects of the person of Christ before the mind continually...... We cannot see the Jesus of history if we close our eyes to the Christ of faith; we do not see the Christ of faith except in the light of the Jesus of history” (46). Natuurlijk veronderstelt zo'n onderneming, dat het mogelijk is het historisch gehalte van de verschillende bronnen met voldoende waarschijnlijkheid te bepalen. Wie Dr. Taylor's vroegere werken kent — en wie kent niet minstens zijn monumentale commentaar op Mc — zal er zich niet over verbazen dat hij het 2de Ev. als zijn voornaamste bron beschouwt, maar dan aangevuld vooral met de stof uit Q (bij voorkeur in de lucaanse redactie) en de woord-stof uit Lucas' en Matthaeus' eigen goed (de aan Mt eigen verhaalstof vormt volgens Schr. het zowel theologisch als historisch minst waardevolle deel van de Evangelische traditie). Maar ook in het 4de Ev. gaan waardevolle historische tradities schuil; Schr. voelt veel voor de hypothese van M. Goguel, dat tussen de doop en het eerste optreden in Galilaea een Judese periode ligt, en dat de passieweek werd voorafgegaan door een periode van ongeveer een half jaar, waarin Jesus eerst enige maanden lang te Jerusalem predikte en zich daarna tot aan het Paasfeest terugtrok in het Overjordaanse. — Natuurlijk geeft geen van de genoemde bronnen, noch afzonderlijk, noch in combinatie, ons een voldoende samenhangend beeld van het verloop der gebeurtenissen. Schr. is echter bereid om, waar het nodig is, „tussen de regels door te lezen”, met aanvaarding van alle daaraan verbonden risico's; om samenhangen te vermoeden die door de bronnen hoogstens vaag worden aangeduid en historische conteksten te reconstrueren waar deze onmisbaar zijn voor een juist begrip. We mogen hier onmiddellijk bijvoegen, dat hij daarbij met de grootst mogelijke soberheid en oordeelkundige voorzichtigheid te werk gaat.

Schr. is zich bewust, dat het resultaat van zijn onderneming wel niemand geheel zal bevredigen (5); we moeten hem daarin gelijk geven. Maar niemand zal ook de grote waarde van dit zo simpel geschreven en toch in werkelijkheid zo geleerde boek ontkennen. Slechts enkele aspecten van Schr.'s reconstructie mogen hier naar voren worden gebracht. In de kwestie van de eschatologische dimensie van Jesus' prediking neemt hij een verzoenend standpunt in: Jesus wist van meet af aan dat het eschatologische Rijk Gods in zijn prediking en in zijn persoon reeds tegenwoordig was, maar ook dat het tegelijk nog komend was omdat God de uiteindelijke vervulling nog moest brengen. — De titel „Mensenzoon” had voor Hem, vooral in de beginperiode van zijn prediking, een collectieve betekenis — van het begin af aan was Jesus bedacht op de vorming van een messiaanse gemeente — maar dit sloot de individuele betekenis niet uit, en deze trad vooral in de latere periode op de voorgrond. — De uitzending van de 12 was, zoals A. Schweitzer reeds betoogde, een gebeurtenis van beslissende betekenis. Het resultaat was een mislukking, het volk had zich niet bekeerd, het verwachte einde (Mt 10, 23!) was niet aangebroken. Jesus' populariteit was weliswaar geenszins verminderd, maar de scharen die Hem volgden hadden in werkelijkheid zijn prediking van een innerlijke onderwerping aan Gods koningsheerschappij niet verstaan. Dit moet de reden zijn geweest waarom Hij zich, alleen, met achterlating van zijn leerlingen (aldus interpreteert Schr. Marcus' verhaal), terugtrekt in het gebied van Tyrus (de vijandschap van Herodes zal hoogstens een bijkomstige rol hebben gespeeld); het is een tijd van bezinning, te vergelijken met de 40 dagen in de woestijn. Wat Hij in die tijd geleerd heeft, blijkt uit de spoedig daarop volgende episode van Caesaraea Philippi: Petrus wordt niet geprezen om zijn belijdenis (Mt 16, 17-19 zijn een toevoeging die „reflects later doctrinal and ecclesiastical interests”, 146 noot), maar de eerste lijdensvoorspelling volgt als een correctief. Reeds minstens vanaf zijn doop had Jesus geweten van zijn zending als de Knecht Gods van Is 42; nu heeft Hij begrepen dat ook Is 53 in Hem vervuld moet

worden. De invloed van deze profetie op alle uitspraken van Jesus over zijn komende lijden lijkt Schr. onmiskenbaar. Deze ongetwijfeld belangwekkende reconstructie van de ontwikkeling der innerlijke en uiterlijke gebeurtenissen in de periode voor Caesaraea Philippi is wel een duidelijk voorbeeld van wat de Schr. bedoelt met „tussen de regels door lezen".

Of men de Schr. op al zijn wegen wil volgen, zal o.a. ook afhangen van de vraag of men bereid is de historische betrouwbaarheid van Marcus' „outline" even hoog aan te slaan en zijn negatieve oordeel over veel in de andere Evangelische bronnen te delen. Daarom behoeven we nog niet alle bronnen op precies gelijke voet te behandelen; we menen eerder dat het critische oordeel meer genuanceerd zou kunnen zijn dan dat bij Dr. Taylor het geval is. Zeker moeten we er bezwaar tegen aantekenen, wanneer de maagdelijke geboorte wordt beschouwd als een louter theologische kwestie, waarover de geschiedschrijver niets te zeggen heeft, gezien het volkomen onhistorische karakter van de kindsheidverhalen (28 v). De realiteit van de duivel aanvaarden is voor de moderne mens onmogelijk; Jesus deelde hierin de primitieve opvattingen van zijn tijd en was ook daarin volop mens (89). Met Jesus' wonderen weet de Schr. nergens goed raad. Hij komt er dan ook niet toe om aan de wonderen en de duivelsbezweringen die plaats te geven, die hun in Jesus' leven toekomt. — Dit zijn zeker geen geringe bezwaren; desondanks zijn we toch de Schr. dankbaar voor dit gelovige, eerlijke en door en door vakkundige boek.

P. Ahsmann

Josef BLINZLER, *Der Prozess Jesu, Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus* auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt. 2. erweiterte Aufl., Regensburg, Pustet, 1955, 15 x 22, 224 blz., kart. DM 9, linnen band DM 11.

Ieder jaar worden in de vastentijd in duizenden katholieke kerken „lijdensmeditaties" gehouden, waarbij het in vele gevallen gebruikelijk is, dat de predikant uitgaat van een zo levendig en concreet mogelijke schildering der gebeurtenissen. Het verhaal van Jesus' lijden heeft dan ook vanaf de oudste christentijden de christenen geboeid en geïnteresseerd als geen ander; maar tegelijk daarmee moet gezegd, dat dit verhaal ook als nauwelijks een ander vol zit met lastige problemen. Dit geldt wel vooral van de gerechtelijke kant ervan, in de meest wijde zin. De evangelische passie-verhalen zijn nu eenmaal alles eerder dan gerechtelijke protocollen (32). Dit boek heeft de ambitie, om deze problemen op zo breed mogelijke grondslag te onderzoeken en er zo zeker mogelijke antwoorden op te bereiken. Het wil zich hiermee niet alleen tot de vakgeleerden richten, en heeft daarom de meer technische discussies zoveel mogelijk ondergebracht in excursus en in voetnoten; daarmee is het echter juist ook voor de vakman geworden tot wat we gerust de volledigste en degelijkste studie over dit onderwerp mogen noemen. De eruditie van de Schr. is verbazend; men vraagt zich af of hem wel iets ontgaan is van wat op zijn onderwerp betrekking heeft, in de oude bronnen en in de moderne publicaties, tot zelfs krantenartikelen toe.

Het resultaat van zijn onderzoek kunnen we aldus zeer kort samenvatten: het NT stelt met recht de Joodse rechters op de eerste plaats verantwoordelijk voor Jesus' terechtstelling. Het proces voor het Sanhedrin was een echt proces, waarvan men ook niet kan zeggen (zoals men in de meeste populaire levensbeschrijvingen van Jesus leest) dat het op formeel onwettige wijze plaats vond; de verschillende bepalingen van het Misjna-traktaat *Sanhedrin* die men daartoe aanvoert (b.v. dat de rechtszitting over een halszaak alleen overdag mocht plaats hebben, dat het doodvonnis niet eerder dan een dag na de eerste behandeling geveld mocht worden, enz.), golden nog niet in Jesus' tijd (98-115). Ook gold nog niet de bepaling, dat voor het delict van godslastering het noemen van Gods naam vereist was (77 v). Hiermee was het doodvonnis van het Sanhedrin (een echt doodvonnis, 90 vv) nog niet een rechtvaardig vonnis. De Joodse rechters leverden daarna Jesus uit aan Pilatus, omdat zij wel een doodvonnis konden uitspreken, maar het niet zelf konden voltrekken (Jo 18, 31; 115-120). Hier blijkt pas goed hun kwade trouw: zij beschuldigen Jesus van een geheel ander misdrijf dan dat waarvoor zij Hem veroordeeld hebben: klaarblijkelijk was het hun niet om rechtspraak te doen, maar om terechtstelling tot iedere prijs. — De Romeinse landvoogd moest, alvorens tot voltrekking der straf te besluiten, de zaak zijnerzijds opnieuw onderzoeken in een formeel proces dat ook weer gevolgd werd door een gerechtelijke uitspraak (122 vv); Pilatus had dus ook zijn aandeel aan de verantwoordelijkheid voor Jesus' dood, al werd het vonnis hem grotendeels afgedwongen door de druk die de Joodse leiders en de menigte op hem uitoefenden.

Deze korte samenvatting is er wel ver van, enig idee te geven van de rijkdom aan aspecten en detailkwesties, die in het boek aan de orde komen en alle met dezelfde grondigheid besproken worden. Om slechts enkele punten te noemen: de discussie van de brief van Mara bar Sarapion, waaraan de Schr. misschien wel wat al teveel waarde hecht (28 vv); de betekenis van Caiphas' vraag, Jesus' antwoord en de reactie erop, Mc 14, 61-64 en parall. (75-81 en 92-98); de beoordeling van de rol van Herodes (142-147) .... Geen enkele

vraag die zich voordoet laat de Schr. onbesproken. Dit boek zal dus met vrucht gelezen worden door predikanten en catecheten, voor wie het immers van belang is zich op de hoogte te stellen van de historische basis der heilsfeiten. Het zal echter misschien nog meer de vak-exegeten interesseren, voor wie het een onmisbare handleiding is geworden bij de bestudering der Passie-verhalen.

Aan het begin van het boek laat de Schr. zien, van hoe grote actualiteit de door hem behandelde vraagstukken, met name de schuldvraag, nog steeds zijn in de controverse tussen joden en christenen. Aan het eind besluit hij zeer terecht, dat het volkomen onchristelijk zou zijn, de verantwoordelijkheid voor Jesus' terechtstelling uit te breiden over de nakomelingen van hen, die toen zo'n droevige rol hebben gespeeld. — De eerste druk van dit werk verscheen in 1951 bij het Katholisches Bibelwerk in Stuttgart en telde slechts 178 blz.; deze tweede druk is dus zeer aanzienlijk verrijkt. P. Ahsmann

Vincent TAYLOR, *The Epistle to the Romans, (Epworth Preacher's Commentaries)*, London, Epworth Press, 1955, 13 x 19, 100 blz., 8/6.

Deze serie beoogt, zeer korte commentaren te brengen op de boeken van het Oude en het Nieuwe Testament, ten behoeve van predikanten die in meer geleerde commentaren geen heul vinden. De bedoeling is, op zo beknopt mogelijke wijze de oorspronkelijke betekenis van iedere bijbelpassage aan te geven, met vermijding van alle niet strikt noodzakelijke discussie; en daarnaast ook suggesties te geven voor actuele toepassingen in de prediking. — Een doorlopend commentaar te geven op de Romeinenbrief in honderd bladzijden lijkt een waagstuk; of de auteur erin geslaagd is, de predikant werkelijk iets te bieden waar hij goed mee werken kan, is een vraag die alleen door de praktijk kan beantwoord worden. We mogen in ieder geval zeggen, dat Dr. Taylor zijn taak verricht met de degelijkheid en de vakkundigheid die we van hem mochten verwachten. De inleidingsvraagstukken worden in enkele zeer korte alinea's afgedaan. Een „Glossary" verklaart een aantal technische termen als „lichaam", „vlees", „gerechtigheid". Het commentaar volgt de „Revised Version", en verdeelt de tekst in een aantal secties; van iedere sectie wordt eerst een korte samenvatting gegeven, daarna het eigenlijke commentaar, en tenslotte enkele suggesties voor de prediking. Het commentaar blijft zakelijk en zoekt voor alles zo duidelijk mogelijk de bedoeling van de tekst te verklaren. P. Ahsmann

Martin DIBELIUS, *Die Pastoralbriefe*, dritte Auflage neu bearbeitet von Hans CONZELMANN (*Handbuch zum NT*, 13), Tübingen, J. C. B. Mohr, [3]1955, 16 x 24, 118 blz., brosch. DM 7.20, Hlw. DM 9.60.

Moderne wetenschappelijke commentaren op de herderlijke brieven zijn niet overvloedig. Deze heruitgave van Dibelius' bekende commentaar (1e uitg. 1913; 2e 1931) is dan ook zeer welkom, temeer omdat ons hier meer geboden wordt dan een herziene en verbeterde herdruk: Prof. Conzelmann heeft het boek grondig her-bewerkt en gemoderniseerd. De problemen van deze brieven hangen nu eenmaal ten nauwste samen met allerlei kwesties, die sinds de dertiger jaren nog lang niet tot rust zijn gekomen, die kwesties m.n., die de ontwikkeling van het christendom in de eerste eeuw betreffen, van zijn opvattingen en instellingen, de afdwalingen en ketterijen waar het mee te maken had, en de rol van Paulus bij dit alles. De bewerker heeft dan ook ruimschoots rekening gehouden met nieuwere litteratuur, niet alleen in zijn bibliographische verwijzingen, maar ook en vooral in de tekst van inleiding, commentaar en excursussen. Het overvloedige materiaal aan buitenbijbelse parallellen, dat de vorige drukken reeds boden, is nog uitgebreid, o.a. met verwijzingen naar het Regelboek van Qumran.

Verder heeft de bewerker, terecht van mening dat de interpretatie van deze brieven in het verleden vaak geleden heeft onder een eenzijdige beklemtoning van de vraag naar de authenticiteit, ernaar gestreefd om de theologische betekenis sterker te doen uitkomen; de inleiding is dan ook een nieuwe paragraaf rijker geworden over het theologische karakter der brieven. Zo kan men gerust zeggen dat op iedere bladzijde de hand van de bewerker voelbaar is, verrijkend, anders nuancerend, anders groeperend; verouderde argumenten worden omgewerkt of geheel weggelaten en evt. door nieuwere vervangen; hier of daar wordt een interpretatie van Dibelius prijsgegeven (in de belangrijkste gevallen wordt dit ook gesignaleerd). Een zeer ingrijpende bewerking dus; maar toch mag de bewerker in zijn voorwoord zeggen, dat als geheel het karakter van het werk bewaard bleef. En dit niet alleen omdat Conzelmann even beslist als Dibelius de paulinische authenticiteit afwijst (zij het dan ook dat hij de argumentatie hiervoor grondig omwerkt); maar ook de gehele opzet is „Dibeliaans" gebleven. — Geslaagde heruitgaven als deze zullen er ongetwijfeld toe bijdragen, dat Lietzmann's *Handbuch* ook in de toekomst het onmisbare hulpmiddel voor de vakstudie blijft, dat het nu al zoveel jaren lang geweest is. P. Ahsmann

Ronald A. KNOX, *A New Testament Commentary for English Readers,* III, *The Later Epistles, the Apocalypse,* London, Burns Oates, 1956, 14 x 21, 243 blz., 21 sh.

In dit derde deel van zijn commentaar (over I en II zie *Bijdr.* 1952, 97 v) brengt Mgr. Knox allereerst de herderlijke brieven, Philemon, Hebr; vervolgens de katholieke brieven en de Openb. Dit deel heeft over het algemeen dezelfde kwaliteiten en beperkingen als de twee voorafgaande; de beperkingen komen grotendeels voort uit de beperkte opzet van het werk, en die hebben we natuurlijk te respecteren, ook al zullen velen, m.n. in een boek als de Openb., het betreuren dat de Schr. zich niet wat verder heeft gewaagd in zijn verklaring. Evenals de twee vorige delen heeft ook dit deel aan het einde zijn eigen index: een enkele index over de drie delen samen was praktischer geweest. — De auteur is ondertussen overleden (24 aug. 1957); in Engeland en daarbuiten is bij die gelegenheid dankbaar herdacht, hoeveel verdiensten deze begaafde convertiet heeft gehad voor de verspreiding van de kennis van de H. Schrift onder zijn katholieke landgenoten, vooral door zijn voortreffelijke bijbelvertaling.

P. Ahsmann

HISTORISCHE THEOLOGIE

Studia Patristica, Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, edited by Kurt ALAND and F. L. CROSS (*Texte und Untersuchungen* 63-64), 2 Bdn, Berlin, Akademieverlag, 1957, 16 x 25, XII + 700, X + 560 blz., DM 96.— (voor deelnemers aan de Conferentie DM 72.—).

Onvergetelijk aan deze conferentie was behalve de charme van de initiatiefnemer en organisator Professor Cross, en de ontmoeting met interessante vakgenoten uit verre landen, ook het aantal inleidingen, dat de deelnemer had kunnen beluisteren, wanneer hij tegelijk op verschillende plaatsen had kunnen zijn, en wanneer hij zich nooit tot lichter genoegens had laten verleiden. Ieder was slechts in staat, een fractie van de inleidingen bij te wonen, laat staan te verwerken. Daarom was het een voortreffelijk idee van de redacteur der *Texte und Untersuchungen,* Professor Aland, de tekst van die inleidingen te verzamelen. Dank zij diens energie liggen na betrekkelijk korte tijd meer dan 100 ervan verzameld in deze twee banden.

De inleidingen zijn steeds kort. Alleen K. ALAND (Die religiöse Haltung Konstantins: de Vita Constantini is authentiek en in hoofdzaak betrouwbaar; dat Constantijn overtuigd christen was blijkt ook uit andere gegeven: I p. 549-600), A. KERRIGAN (exegese van Cyrillus van Alexandrië: I p. 354-374), H. DE RIEDMATTEN (christologie van Apollinaris: II p. 208-234) en V. LOSSKY (de Godsschouwing van aanschijn tot aanschijn: II p. 512-537) overschrijden de twintig bladzijden, het merendeel blijft daar ver onder. Een groot aantal auteurs is er evenwel in geslaagd, in een kort bestek belangrijke dingen te zeggen. Uit het vele mogen wij enkele bijdragen noemen. Over de handschriften van Latijnse kerkvaders in het British Museum (G. BONNER) en over regionale verschillen in de spelling van vroege Latijnse handschriften (P. CORBETT). Inleidingen op een kritische uitgave van Juliaan van Toledo (J. HILLGARTH), van Chrysostomus (E. SMOTHERS) en Marius Victorinus (P. HADOT).

M. PELLEGRINO bewijst, dat vier-en-twintig zogenaamde homelieën van Maximus van Turijn late vervalsingen zijn. L. ABRAMOWSKI komt fragmenten op het spoor van de apologie van Theodoretus van Cyrus voor Diodorus en Theodorus van Mopsuestia. De betekenis van *parrêsia* en *fiducia* in Bijbel en patristiek wordt onderzocht door H. JAEGER. J. DANIÉLOU handelt over de exegese van Origenes en over het thema van het Loofhuttenfeest in de patristiek. De problemen aangaande de Septuagint worden gesteld door G. JOUASSARD, behandeld door P. KAHLE en P. KATZ. Over de vroegste verklaringen van Schepping en Pentateuch handelen R. WILSON en A. LEVENE. M. BLACK behandelt het Messianisme van Qumran. Over de vroeg-patristische doop-leer handelen C. EDSMAN, J. FISHER en R. ZWI WERBLOWSKY (met een interessante opmerking van deze judaïst, niet overhaast tot afhankelijkheid van Joodse bronnen te besluiten).

Ch. BOYER komt terug op Augustinus' leer over *natura.* H. MARROU op het debat over diens conceptie van de twee *Civitates* en schijnt mij daarin het verlossende woord te spreken. N. CHARLIER schetst de leer van Cyrillus van Alexandrië over de H. Geest. Voor de ontwikkeling der theologie van de Zoon van Origenes tot Athanasius trekt T. POLLARD enige zeer verhelderende lijnen. L. THORNTON laat zien wat de eigen aard van de theologie van Irenaeus is, en hoe deze het huidige theologische denken kan verrijken. Over de persoon en het optreden van Constantijn handelen behalve K. Aland ook W. TELFER, H. KRAFT, J. STRAUB, A. EHRHARDT en indirect ook J. STEVENSON. Voor de ontwikkeling van het kloosterleven zijn twee studies van J. GRIBOMONT belangrijk, terwijl G. FOLLIET meent in Carthago omstreeks 400 het bestaan van messaliaanse monnikken te constateren.

De spiritualiteit van Simeon de nieuwe Theoloog, van Gregorius van Nyssa en van Ignatius van Antiochië wordt besproken respectievelijk door B. KRIVOCHEINE, R. LEYS en E. TINSLEY.

Ondergetekende zou nog veel meer bijdragen kunnen noemen, die hem interessant voorkomen. Maar de bovengenoemde mogen volstaan om te doen zien, dat al wie zich voor enig onderdeel van de geschiedenis der oudste Kerk interesseert, hier rijke stof vindt. De uitgever verdient alle lof voor de presentatie van de tekst; enige auteurs, die in een hun vreemde taal publiceerden, hadden goed gedaan hun tekst door een taalkundige te doen controleren.

P. Smulders

Synopsis Scriptorum Ecclesiae Antiquae ab A.D. 60 ad A.D. 460, ed. G. DUMEIGE S.J., Uccle-Brussel, Ed. Willy Rousseau, 1956, 90.— B.frs.

In 1912 publiceerde P. DONCOEUR een aanschouwelijke tabel, waarop de kerkelijke schrijvers tot en met het Concilie van Chalcedon overzichtelijk geordend naar jaar en landstreek in het kader van de Kerkgeschiedenis en de markantste feiten uit de profane geschiedenis werden geplaatst. Deze komt nu, bewerkt door G. Dumeige, opnieuw uit. Op een strook van 150 bij 42 centimeters wordt in veelkleurendruk een schematisch overzicht gegeven van de litteraire activiteit van grote en kleine figuren. Bij de nieuwe bewerking is niet enkel rekening gehouden met nieuwe vondsten, maar heeft ook de aanschouwelijkheid zeer gewonnen. Het is wonderlijk, hoeveel gegevens met de grootste nauwkeurigheid konden worden ingeschreven op deze kaart, die voor alle studenten van de geschiedenis der oude Kerk, en misschien ook wel voor hun professoren, een prettig hulpmiddel is om de uiteenlopende gegevens te synchronizeren.

P. Smulders

Die Apostolischen Väter, griechisch und deutsch, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. FISCHER, München, Kösel, 1956, 16 x 24, XV + 281 blz., DM 25.80.

J. A. Fischer heeft de brief van CLEMENS VAN ROME, de brieven van IGNATIUS VAN ANTIOCHIE, de twee (volgens Harrison) brieven van POLYCARPUS, en het fragment van QUADRATUS opnieuw uitgegeven tesamen met een Duitse vertaling op de rechterbladzijde. Quadratus wordt opgenomen, omdat Fischer hem voor identiek houdt met de leerling der apostelen. De bewerker heeft zich geen moeite gespaard: de Griekse tekst is kritisch doorwerkt, de belangrijke varianten worden vermeld, citaten en parallelplaatsen uit de Bijbel en uit andere schrijvers aangegeven, de inleidingen zijn zeer degelijk, de verklarende voetnoten vaak waardevol. En de vertaling lijkt mij zeer nauwkeurig, hoewel misschien met name in de Ignatiusbrieven de gloed enigszins gedempt is door een zekere vervlakking.

P. Smulders

Die Apostolischen Väter, I *Der Hirt des Hermas,* herausgegeben von Molly WHITTAKER (*Griech. Christl. Schriftst.* 48), Berlin, Akademie-Verlag, 1956, 18 x 25, XXVI + 115 + 7 blz., DM 17.—.

De standaard-uitgave der Griekse Vaders van de Berlijnse Akademie vertoont in de eerste twee eeuwen een pijnlijke leemte. Nu wordt de eerste stap gezet om die leemte te vullen met de uitgave van de Herder van Hermas. Deze was bijzonder dringend gewenst. Want het werkje is slechts door één slecht handschrift vrijwel volledig bewaard, het eerste deel staat ook in de voortreffelijke Codex Sinaiticus, maar na de laatste kritische uitgave zijn in één omvangrijk en vele kleinere papyrusfragmenten ook stukken van het laatste deel teruggevonden. Bovendien is de studie van de twee oude Latijnse vertalingen zover gevorderd, dat binnenkort de uitgave, verzorgd door Prof. Mynors van Oxford, zal verschijnen, en dat van diens resultaten en adviezen reeds nu gebruik kon worden gemaakt. Voegt men daarbij de Koptische, Ethiopische en Perzische vertalingen of bewerkingen en de citaten bij latere auteurs, dan beschikken wij nu over een stevige basis. Uit het apparaat van Miss Whittaker blijkt, dat de overlevering geen abnormaal grote discrepanties vertoont, zodat wij hier vermoedelijk de definitieve uitgave van de Herder hebben. Alleen blijft de gebruiker van de verschillende vertalingen op de afzonderlijke publicaties aangewezen.

Het apparaat is overzichtelijk, alleen worden sommige gebruikte tekens, veelbegane fout, niet verklaard. Dat een punt onder een letter een twijfelachtige letter betekent, is voldoende bekend. Maar wat het betekent, als één der sigla tussen haakjes wordt gezet (bv. p. 15 : 16, 26f), moet de lezer raden. De uitgeefster heeft de oude verdeling in visioenen, geboden en gelijkenissen wel gehandhaafd (zij stamt uit de handschriften), maar ook een doorlopende kapittel-indeling ingevoerd. Op de duur zal deze zich wel doorzetten en een vereenvoudiging betekenen; voorlopig wordt het terugvinden van citaten erdoor bemoeilijkt, ook al

biedt een appendix een concordans van oude en nieuwe nummering. Dezelfde appendix biedt een lijst van correcties op Goodspeeds *Index Patristicus*, die door de nieuwe uitgave nodig is geworden. Het is een pover surrogaat voor een echt register; hopelijk zal na afsluiting van de uitgave der apostolische Vaders een volledig nieuw register worden geboden: de hier geboden oplossing is deze uitgave onwaardig.

P. Smulders

DIONYSIOS AREOPAGITA, *Mystische Theologie und andere Schriften, mit einer Probe aus der Theologie des Proklus (Weisheitsbücher der Menschheit)*, München-Planegg, O. W. Barth-Verlag, 1956, 14 x 22, 256 blz., DM 16.50.

Professor W. TRITSCH biedt in dit boek een vertaling van twee der voornaamste werken van de geheimzinnige Dionysius, dat over *De Namen Gods* en over *De mystieke Theologie*, waaraan toegevoegd een vertaling van de brieven en van enige brokstukken uit Proclus (het *Liber de Causis* van de Middeleeuwers). Dit laatste om zowel de verwantschap als ook het wezenlijke onderscheid tussen de christelijke denker en de neoplatoonse theoloog te doen voelen. Vooraf gaat een korte, maar substantiële inleiding over de eigen aard en het wereldhistorisch belang van deze onbekende schrijver (Prof. Tritsch neigt ertoe in hem Severus van Antiochië te zien: p. 225), die de Christenheid in de loop der eeuwen telkens zou hebben bewaard voor een terugval in magie, in rationalisme en in de bekoring ener individualistische, niet kerkelijk gebonden mystiek. Misschien wordt deze rol van Dionysius wat overdreven, in ieder geval weet de inleider zijn held niet enkel sympathiek, maar ook enigszins begrijpelijk te maken. Dit laatste geschiedt uiteraard vooral door de vertaling zelf, die — voorzover ik kan beoordelen — werkelijk uitzonderlijk geslaagd is: tegelijk zeer getrouw en genuanceerd, maar ook vloeiend en begrijpelijk. Ieder die Dionysius bestudeert, zal in deze vertaling een stevige steun vinden (het gebruik ervan, ook voor wetenschappelijk werk, wordt zeer vergemakkelijkt door de verwijzingen naar Migne's kolommen in de kantlijn).

P. Smulders

TERTULLIAN'S *Treatise on the Incarnation*, The text ed. with an introduction, translation and commentary by Ernest EVANS, London, S.P.C.K., 1956, 15 x 23, XLIII + 197 blz., 32 sh. 6 d.

De charmante vicar van Hellifield heeft zich door zijn becommentarieerde uitgave van tekst en vertaling van Tertulliaan's *Adversus Praxean* één der voortreffelijkste kenners getoond van dit onrustige genie. Later heeft hij dezelfde vertrouwdheid met taal en denken van Tertulliaan ten toon gespreid in de uitgave en vertaling van *De Oratione*, nu voegt hij daaraan het werkje *De Carne Christi* toe. (De titelpagina zegt: On the incarnation, terecht wat de strekking van het werkje betreft; de kolomtitel: On the flesh of Christ, evenzeer terecht wat betreft de feitelijke hoofdinhoud). De tekst is gebouwd op het kritische apparaat van Kroymann, maar wijkt van diens uitgave herhaaldelijk af doordat de autoriteit van de *Codex Trecensis* minder hoog wordt aangeslagen. De inleiding plaatst het werkje zeer goed in het geheel van Tertulliaans polemiek tegen de Gnostiek. De noten bieden niet enkel een verantwoording van tekst en vertaling, maar geven ook overzichtelijke samenvattingen van Tertulliaans bewijsvoering, en woordverklaringen die zeer genuanceerd en verhelderend zijn (langere noten over de termen *natura*, *conditio* en *condicio* op p. XXXV-XLIII). De vertaling is tegelijk nauwkeurig en helder.

Het zij mij vergund, enkele opmerkingen over tekst en vertaling te maken. c. 18, 36 lijkt mij de toevoeging van *et* voor *homo* overbodig. Ditzelfde geldt de toevoeging *semine nata* in c. 21, 4. In c. 23, 4 lijkt mij *contradicibile* van Trecensis te verkiezen boven *quod contradicitur*. Wat de vertaling betreft, een nog nietiger bemerking: kan in c. 22, 2 *ad Iesum* niet betekenen „met betrekking tot Jesus", zodat de noot en de voorgestelde correctie overbodig wordt?

P. Smulders

R. MARKOVICS, *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung, (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae*, Sect. Philosoph.-theologica, II), Romae, Herder, 1956, 17.5 x 25, XII + 114 blz., 1.600 L.

Ook in onze dagen vertoont de interpretatie van St. Thomas' leer — en dat niet alleen in onderdelen van weinig belang — bij zijn volgelingen een groot verschil. Hoe is dit te verklaren? Hoe is dit te verhelpen? Welk standpunt dient men bij dit onderzoek in te nemen ? *Genetisch* door de wordingsgeschiedenis van Thomas' leer na te gaan ; *logisch* door tekst en contekst onder de loupe te nemen; *kritisch* door zijn leer met de moderne wetenschappen, physica, chemie, biologie, philosophie en theologie te confronteren?

Liever dan ons hierbij zijn persoonlijke vue mee te delen wil de auteur ons omtrent de vraag naar de waarheid, naar Thomas' autoriteit en naar de synthese van Thomas' leer

met de huidige toestand der wetenschappen, *methodisch* de mening der Thomisten van diverse pluimage weergeven. Zo vindt men tussen de twee uitersten van een Scabó O.P. en Albert Mitterer de opvatting van vele anderen vermeld. Na aldus veler mening te hebben weergegeven laat de S. telkens zien hoe Paus Pius XII over de onderhavige kwestie denkt, terwijl de appendix de pauselijke documenten die daarop betrekking hebben bevat.

Dat de auteur in zijn conclusie de opvatting van zijn vereerde leermeester A. Mitterer doorgaans sterk benadert, zal de lezer wel weinig bevreemden. Voor een methodiek van een goede Thomas-interpretatie; voor een juiste waardering van Thoma's sententie op philosophisch en theologisch gebied; voor een verantwoorde synthese van zijn leer met de waarheidselementen der moderne wetenschappen vindt men hier in kort bestek een waardevolle uiteenzetting.

P. Ploumen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

M. Schmaus, *Katholische Dogmatik,* V, *Mariologie,* München, Max Hueber, 1955, 17.5 x 25, VI + 416 blz.

Ondanks zijn drukke werkzaamheden met betrekking tot bestuursaangelegenheden aan de universiteit van München heeft Mgr. M. Schmaus tijd gevonden om de publicatie van zijn K.D. voort te zetten met deze Mariologie. Achtereenvolgens behandelt de auteur de plaats van de Mariologie in de theologie, de bronnen van de Marialeer, Maria de Moeder van de Godmens, de uitverkiezing van Maria, haar Onbevlekte Ontvangenis en heiligheid, haar tenhemelopneming, Maria en de Kerk, haar medewerking aan de verlossing, Maria Middelares van alle genaden. Meer nog als leesboek dan als leerboek biedt dit werk bijzonder voor de Duitse ontwikkelde leken geschikte kost. Bij deze gerenommeerde theoloog waren intussen ook bij theologen en Mariologen de verwachtingen hoog gespannen. Of het resultaat aan die verwachtingen heeft beantwoord komt ons echter twijfelachtig voor. Hier moge de motivering volgen van een zekere reserve en van enige matiging in de lofprijzing.

Op blz. 1 zegt S.: „In der Theologie hängen alle Aussagen auf das engste miteinander zusammen. Sie bilden ein einheitliches Ganzes, in welchem ein Glied das andere trägt und zugleich vom anderen getragen wird. Die Mitte dieses einheitlichen Ganzen ist die Christologie. Aus ihr müssen alle anderen theologischen Aussagen gewonnen und verstanden werden". Afwijkend hiervan zegt Leo XIII (Ec. *Divinum illud,* A.S.S. 29 p. 644 — vgl. *Textus et Doc*. Series Theol. 29, 1952): „Hoc (Triadis Sacrosanctae mysterium) substantia novi testamenti a sacris doctoribus appelatur, mysterium videlicet omnium maximum, quippe omnium veluti fons et caput......" Dat deze opvatting haar consequenties heeft op de Mariologie ligt voor de hand.

Over de verhouding van de Kerk en de theologie zegt S. op p. 226: „Sie (die Kirche) ist der Erkenntnisgrund für die Zugehörigkeit der leiblichen Verklärung Marias zum Offenbarungsbestand. Nur sie kann eine solche zuverlässige und verpflichtende Erklärung abgeben. Die theologische Wissenschaft allein ist aus ihren eigenen Voraussetzungen und Methoden heraus hierzu nicht imstande" (vgl. pp. 231, 232, 240, 292, 337). Hiermee typeert hij toch wel voor de taak der theologen een minimum, dat aan deze wetenschap een te statische, een te weinig vitale functie toekent. Natuurlijk moeten ook de theologen de leiding der Kerk volgzaam aanvaarden. Maar hoe zijn historisch de dogmata uiteindelijk tot stand gekomen? Was het doorgaans niet na lange en intense inspanning van de theologen? In en voor de Kerk heeft de theologie een voorlichtende taak te vervullen.

Wat betreft Maria's medewerking aan de Verlossing reduceert S. deze tot haar namens het mensdom gegeven Ja-woord (zie pp. 339, 329 vv.). Hier blijft hij toch wel onder de door hemzelf gesignaleerde norm. Immers volgens de duidelijke tekst van de Enc. *Mystici Corporis* (al. 111) werkt Maria actief mee bij het verlossingswerk, terwijl de verlossing geschiedt zonder medewerking van de Kerk (al. 43). De Enc. *Mediator Dei* (al. 77) herhaalt dit leerpunt nogmaals met nadruk. — Wat het benutten van de H. Schrift betreft is deze publicatie wel niet „up to date" te noemen. Zo zegt S. op p. 226 dat de theologen tot staving van Maria's tenhemelopneming zich op twee teksten beroepen, nl. Gen. 3, 15 en Lc. 1, 28. Waar blijft hier een organische synthese van de schriftuurlijke gegevens van het Oude en Nieuwe Testament, zoals die o.a. te vinden is in *Mariale Dagen* (Tongerlo, 1951), p. 93-116?

Wegens stellig belangrijke ambtsbezigheden tenslotte heeft het de S. wel aan tijd en gelegenheid ontbroken om van de talrijke en degelijke publicaties op Mariaal gebied in tijdschriften, in Spanje, Frankrijk en Nederland kennis te nemen. Dit verklaart enigszins een wetenschappelijk tekort, waardoor onze gunstige verwachting voor de Mariologie, gezien juist schrijvers naam op dogmatisch gebied, niet geheel is vervuld.

P. Ploumen

M.-J. SCHEEBEN, *Nature et grâce*, Intr., trad. et notes par B. FRAIGNEAU-JULIEN P.S.S., Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 13 x 20, 350 blz., 135 B.frs.

Deze uitstekende vertaling van Scheeben's jeugdwerk wordt voorafgegaan door een goede inleiding, die dit werk situeert in het geheel van de theologie van de beroemde Duitse theoloog en tevens vergelijkt met de latere ontwikkeling der genadeleer. Vele noten verwijzen naar recente Franse literatuur. Goede indices verhogen de waarde van deze beslist geslaagde vertaling.

S. Trooster

Herman LAIS, *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*, Wien, Seelsorge Verlag, Herder, 1956, 13 x 20.5, 231 blz., geb. Sh. 54.—.

De titel van dit boek is enigszins misleidend. Hij schijnt een systematische behandeling van de grote actuele apologetische thema's aan te kondigen. In werkelijkheid geeft de schrijver een soort kroniek van de hedendaagse apologetische literatuur, waarbij hij bepaalde vragen en richtingen beklemtoont. In de keuze der aldus behandelde problemen blijven wellicht de specifiek religieuze vragen te zeer in de schaduw, terwijl o.i. overdreven nadruk gelegd wordt op de confrontatie van het geloof met het natuurwetenschappelijk denken. Bij de oplossing van deze laatste vragen laat de schrijver zich al te vaak (b.v. voor de transsubstantiatie, de evolutie en het ontstaan van het leven) verleiden tot een extrapoleren van het natuurwetenschappelijk naar het metafysisch kenniveau. Over het geheel genomen echter is zijn uiteenzetting degelijk, overzichtelijk en helder en zal zij aan de zielzorgers, voor wie zij hoofdzakelijk bedoeld is, grote diensten bewijzen. Wel blijkt uit dit boek duidelijk, hoe de hedendaagse katholieke apologetiek zich in een impasse bevindt, en veel detailproblemen aanvat, zonder voldoende de grote vragen en de diepste geestelijke nood van de tijd, die zich in deze problemen uitdrukt, te ondervangen en in een bevredigend synthetisch antwoord te ontmoeten.

L. Monden

D. J. WEST, *Eleven Lourdes Miracles*, London, Gerald Duckworth, 1957, 14.5 x 22.5, 134 blz., geb. 15 /.

Ruth CRANSTON, *The Mystery of Lourdes, A Full and Independent Enquiry*, London, Evans Brothers, 1956, 14.5 x 22, 234 blz., 15 ill., geb. 18 /.

Franz BETTEX, *Das Wunder*, 9. Auflage, Stuttgart, J. W. Steinkopf, 1952, 10.5 x 12.5, 93 blz., ing. DM 1.50.

Joseph DE TONQUÉDEC S.J., *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien (Centre d'Etudes Laënnec)*, Paris, Lethielleux, 1956, 12 x 19, 134 blz., ing. 375 Fr.frs.

D. J. WEST bespreekt medisch-kritisch elf recente Lourdes-genezingen, zoals reeds voor hem Schleyer (wiens werk hij niet schijnt te kennen) dat voor 232 oudere gevallen gedaan had. Zijn conclusies zijn veel meer negatief dan die van Schleyer: sommige gevallen worden zonder meer afgewezen, bij andere erkent hij een waarschijnlijkheid, die echter, naar zijn oordeel, nergens tot zekerheid reikt. De bezwaren die van medische zijde tegen Schleyer geopperd werden, gelden a fortiori van dit werk; het vertoont bovendien bepaalde gebreken waaraan Schleyer ontsnapte. W. stelt buitensporige eisen van volledigheid aan de voorgelegde bewijsstukken, terwijl hijzelf hoogst onwaarschijnlijke verklaringen (p. 70, 76, 93, 97) als bijna vanzelfsprekend voorstelt; zijn conclusies gaan vaak veel verder dan de premissen rechtvaardigen; hypothesen worden vaak in het luchtledige gemaakt, zonder enige voeling met het concrete en totale ziektebeeld; belangrijke trekken uit dit ziektebeeld worden verwaarloosd, als ze zijn stelling minder gelegen komen; de bij de gevallen betrokken artsen worden van partijdigheid beschuldigd, terwijl toch heel wat onder hen (b.v. Pellé, Koster, Kline e.a.) niet-katholieken zijn; in hfdst. I en V neemt hij uit de tweedehands-bronnen die hij aanwendt, en die vaak niet de meest betrouwbare zijn, allerlei fouten en vergissingen over; tenslotte toont hij doorlopend een totaal onbegrip voor de zin van het wonder en de taak van de wetenschap in de erkenning ervan. Zeker treft zijn kritiek doel op bepaalde details: er bestaan ongetwijfeld bij het Lourdes-comité slordigheden, tekortkomingen en overhaaste conclusies, die ook reeds van katholieke zijde gesignaleerd werden en die men juist door de instelling van een Internationaal Comité en zijn supervisie heeft trachten te ondervangen. Over het algemeen echter is zijn oordeel onrechtvaardig: men behoeft slechts de hier geboden documentatie te vergelijken met wat andere enquêtes over Spiritual Healing beschikbaar stellen, om het hemelsbreed verschil te zien. Waar de schrijver, op grond van een paar te enthousiaste uitlatingen meent, Dr. Vallet, Leuret, en de hele Lourdes-documentatie onder verdenking van bedrog te mogen stellen, gaat hijzelf de grenzen van het wetenschappelijk fair-play duidelijk te buiten. Over het geheel genomen wil het ons voorkomen dat dit boek, voor een critisch aangelegd lezer, zijn eigen weerlegging bevat: om aan het miraculeuze in de Lourdes-feiten te ontkomen, moet

de schrijver zijn toevlucht nemen tot zulk een enorme opeenhoping van onwaarschijnlijkheden, dat zij haast moeilijker te aanvaarden wordt dan het wonder zelf.

Ruth CRANSTON heeft niet de bedoeling een wetenschappelijke studie voor te leggen, maar een levensgetrouwe reportage. Toch geeft haar boek, voor het uiteindelijk oordeel over de Lourdes-feiten, wellicht een meer betrouwbaar houvast dan het zo juist besproken werk van West. Een wonder is immers veel meer dan een serie ziekte- en genezingsfiches: het is een ontstellend menselijk en tegelijk een religieus gebeuren. De wetenschap confirmeert alleen het raadselachtige van dit gebeuren; de zin ervan kan alleen de hele mens inzien. En daartoe helpt een werk als dat van Cranston zeer veel. De gegevens van de Lourdes-literatuur en de medicale dossiers, tijdens een ernstige voorstudie verzameld, verwerkt zij zo met persoonlijke belevenissen, interviews, ontmoetingen en gesprekken, dat zij in de levende context van menselijke nood en religieuze atmosfeer teruggeplaatst worden, van waaruit eerst een totaal-menselijk oordeel mogelijk wordt. Het feit dat de schrijfster niet katholiek is (R. C. is protestante) geeft aan heel haar verhaal de frisheid en oorspronkelijkheid van een ontdekking. Bij de niet-katholieke getuigenissen over Lourdes is dit wel een der meest waardevolle en treffende.

Het boekje van de vroom-gelovige lutheraan, Prof. BETTEX, is een herdruk van een vulgarisatiewerkje dat hij rond de eeuwwende uitgaf. Het draagt het stempel van zijn tijd, en de polemische bladzijden doen dan ook wat verouderd aan. Toch verdiende het ruimschoots zijn heruitgave, omdat het, zuiverder dan dit in recenter werken vaak het geval is, de religieuze zin van het wonder belicht. De auteur komt niet slechts voor de authenticiteit van de evangelische wonderverhalen op, maar verdedigt ook ondubbelzinnig, in tegenstelling met veel van zijn geloofsgenoten, de mogelijkheid en feitelijkheid van het hedendaagse wonder.

De brochure van DE TONQUÉDEC steunt op een literatuur die wat te eenzijdig Frans, en op een feitenmateriaal dat, wat zijn kritische interpretatie betreft, gedeeltelijk verouderd is (typisch is b.v. dat Rhine en Amadou enkel in aanhangsel behandeld worden). De theologische beschouwingen echter die hij daaraan vastknoopt, zijn zeer degelijk; zij winnen zelfs nog aan waarde door de meer recente bevindingen van de parapsychologie.

L. Monden

O. KARRER, *Reich Gottes heute*, München, Ars sacra, 1956, 11 x 18.5, 379 blz.

Het aantal mensen dat naar een verdieping van geloofskennis zoekt, is groot; voor hen schreef K. dit boek, waarin vroeger gehouden voordrachten en discussies zijn verzameld. Het doel dat Schr. voor ogen staat is; de zoekende mensen meer vertrouwd te maken met de hoofdthema's van de bijbelse openbaring. De titel brengt de alomvattendheid der behandelde onderwerpen duidelijk naar voren. In een 16-tal hoofdstukken behandelt K. o.a. de volgende vragen: verhouding Christendom en andere godsdiensten, christologie, Rijk Gods, eschatologie, theologie van het kerkelijk ambt, algemeen en bijzonder priesterschap, eucharistieviering, Mariologie, oecumenische kwestie. Het boek lijkt ons vooral nuttig vanwege de houding, van waaruit het is geschreven. De wezenlijke punten van de geloofsleer worden zo weergegeven dat ook voor de niet-katholiek het bijkomstige en eenzijdige, dat in de uitleg van het geloof door katholieken soms naar voren treedt, duidelijk van de eigenlijke geloofsinhoud wordt gescheiden, terwijl eveneens wordt aangetoond hoe de protestantse theologie de katholieke leer misverstond. Als geheel een inhoudrijk boek.

J. Mulders

Hugo RAHNER, *Die Kirche Gottes, Kraft in menschlicher Schwäche*, Freiburg, Herder, 1957, 15 x 23, 19 blz.

Een spreekbeurt die op de Duitse Katholikentag 1956 de 20.000 toehoorders in ademloze spanning hield. Het algemeen thema van de Katholikentag was „De Kerk, teken Gods voor de volkeren". R. biedt ons (zowel naar inhoud als naar stijl) een meesterlijke bijbeltheologische synthese van de „theologia crucis" en de „theologia gloriae", toegepast op het mysterie van de hedendaagse en tevens eeuwige Kerk.

J. Van Torre

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

Edwin F. HEALY S.J., *Medical Ethics*, Chicago, Loyola University Press, 1956, 15.5 x 23.5, XXII + 440 blz., 6 $.

In de twaalf jaren, dat hij moraaltheologie doceerde aan het West Baden College, heeft Pater Healy door zijn veelvuldige contacten met verschillende ziekenhuizen een uitgebreide kennis en ervaring opgedaan t.a.v. de medisch-ethische problemen, die zich tegenwoordig kunnen voordoen. Na zijn benoeming tot hoogleraar aan de Gregoriana in 1952

vond hij tijd en gelegenheid uit al dit materiaal een voortreffelijk handboek samen te stellen, dat in het jaar vóór zijn dood (voorjaar 1957) het licht zag. Het boek is zeker op de eerste plaats geschreven voor kath. medici, maar toch zo opgezet dat het ook goed bruikbaar is voor niet-kath. collega's. Rustig redenerend geeft de schr. het kath. standpunt weer; bij belangrijke punten doet hij ook een uitdrukkelijk beroep op de kerkelijke documenten; maar in het algemeen beweegt hij zich meer op ethisch dan op moraaltheologisch niveau. Pater Healy is klaar en helder in het uiteenzetten van de beginselen, maar bovenal een meester in de casuistiek. Na elke verhandeling legt hij de lezer een aantal reële gevallen voor, die hij kort en bondig formuleert, waarna de gemotiveerde oplossing gegeven wordt onder verwijzing naar de beginselen. Een moralist zal niet licht een medisch-ethisch probleem tegenkomen, dat geen duidelijke overeenkomst vertoont met één van de 171 casus, die Healy verwerkt. Bijzondere vermelding verdienen de blz. over de middelen, die men moet aanwenden om zijn leven te behouden (60-90), over moderne chirurchische problemen (124-139), over rechtstreekse en onrechtstreekse abortus (204-241). Daarentegen wordt de kwestie van de transplantatie wat erg summier en zelfs ontwijkend besproken (139-142), terwijl in de paragraaf over het gebruik van pijnstillende middelen bij de bevalling (242-244) de methode Pavlov-Read niet vermeld wordt. Wij hebben tegenwoordig geen gebrek meer aan handboeken over medische ethiek, maar dit werk, zo kundig en zo up-to-date samengesteld, moet in de boekenkast van ieder moralist een plaatsje vinden.

A. van Kol

Dr. Josef Zuercher S.M.B., *Die Gelübde im Ordensleben*, I. Band. *Der Gehorsam*. Auf Grund der Arbeiten einer Studiengemeinschaft, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1956, 14 x 22, 220 blz., geb. 13.30 Zw.frs.

Dr. J. Zürcher bezorgt het Duitse publiek een aangepaste en verzorgde uitgave van de welbekende Franse reeks *„Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui"* door E. P. Plé O.P. uitgegeven in *les Editions du Cerf* te Parijs. Zowel de Engelse als Duitse vertaling bewijzen hoezeer deze degelijke publicaties door priesters en kloosterlingen worden gewaardeerd. Ter inlichting geven we hier de inhoud van dit boek: na een algemene inleiding over de gehoorzaamheid, volgt eerst een historisch deel: ontstaan van de beoefening van de kloostergehoorzaamheid onder invloed van Pachomius, haar verdere ontplooiing bij Benedictus, Franciscus, Ignatius. Daarna een theologische studie over waarde, aard van deze deugd, haar verhouding met de theologale deugden. Het derde deel bespreekt enkele actuele problemen, remming door de gehoorzaamheid, ontwikkeling van initiatief, groei van de persoonlijkheid. Onderdanen maar ook oversten zullen veel nut halen uit deze lezing. Of het theologisch deel steeds een juist inzicht geeft van de gehoorzaamheid zal wel eens tegengesproken worden door vakmensen die deze beleving in een hoger geestelijk perspectief willen zien. Zoals voor de andere volumina heeft Prof. Zürcher de tekst soms al te zeer ingekort en enkele o.i. interessante studies weggelaten.

J. Beyer

Udalricus Beste O.S.B., *Introductio in Codicem*, ed. 4, Neapoli, M. d'Auria Pontificius Editor, 1956, 24 x 16.5, 1097 blz., geb. L. 6.750, gen. L. 6.000.

Zoals Schr. zelf opmerkt, verschilt deze 4de uitgave bijna niet van de vorige. Iedere canon wordt sober gecommenteerd. Te kort o.i. om een persoonlijke mening weer te geven en een opinie wetenschappelijk te rechtvaardigen. De bibliografie werd jammer genoeg niet bijgehouden en de keuze der aangegeven werken is arbitrair; soms worden de voornaamste werken van een auteur niet eens geciteerd. Bepaalde documenten van de H. Stoel worden volledig overgenomen, andere, belangrijkere, worden kort samengevat. Deze werkmethode vermindert de waarde van het boek en maakt het o.i. minder geschikt voor een serieuze studie van het Kerkelijk Recht.

J. Beyer

LITURGIE

English in the Liturgy, A symposium, edited and introduced by C. R. A. Cunliffe, London, Burns and Oates, 1956, 14 x 21.5, 153 blz., 8/6.

In Engeland is het probleem van de liturgische taal een brandende kwestie vanwege de anglicaanse eredienst. Daarom hebben verschillende figuren van katholieke zijde in dit boek hun gedachten over deze vraag laten gaan. Theologen, zielzorgers en kunstenaars komen aan het woord. Na twee inleidende beschouwingen van C. Cunliffe en J. McDonald, waaruit blijkt dat zowel vanuit de geschiedenis (1-10) als vanuit het dogma (11-49) geen dwingende redenen zijn aan te voeren voor of tegen de volkstaal, laat Cl. Howell S.J. de grote voordelen van de volkstaal naar voren komen (50-91) en spreekt

zich uit voor het gebruik ervan in de lezingen en het proprium. J. COYNE verdedigt 'The traditional position' (92-108). H. FINBERG en A. MILNER blijven buiten het debat en bespreken op zakelijke wijze problemen, verbonden met stijl (109-122) en muziek (123-133). Dom O. SUMNER besluit het *Symposium* met een vurig pleidooi voor de volkstaal (134-150).

Het betoog van Howell is vlot geschreven en, in zijn geheel genomen, overtuigend. Als regel stelt hij op, dat het gebruik van de volkstaal of het Latijn afhangt van het feit, of de zin van een bepaalde rite wordt bereikt. De verhandeling van Coyne is niet sterk en schiet haar doel voorbij. Zo bv., waar hij bij herhaling zegt dat de invoering van de volkstaal volgens de voorstanders als het enigst middel wordt beschouwd, om de religieuze crisis te overwinnen ('the only remedy', blz. 98; 'magic talisman', p. 106; 'only hope', p. 108; cfr. de opmerking van Howell op blz. 88, nr. 19). Niemand verlangt dat de hele mis in de volkstaal zal worden gehouden (p. 99-100; vgl. blz. 79, nr. 9). Dat de liturgie sinds Trente vele heiligen heeft voortgebracht, gaat aan het probleem voorbij. Ook overschatte men niet het gebruik van het missaal (blz. 106). Het slotartikel, waarin zowel vanuit het wezen der taal alsmede door vergelijking met de anglicaanse eredienst de wenselijkheid van de volkstaal in de liturgie wordt verdedigd, behoort tot het beste van deze bundel.

J. Mulders

Walther BULST, *Hymni latini antiquissimi LXXV, psalmi III,* Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1956, 15 x 23, 208 blz., linnen DM 14.80.

In dit boek wordt ons een rijke schat uit de oude Kerk geboden: 75 hymnen en 3 psalmen uit de tijd tussen Hilarius en het einde van de 6de eeuw. In de inleiding bespreekt Schr. uitvoerig, hoe de hymnen in de Latijnse Kerk ontstonden; tevens wordt van ieder der auteurs, wier hymnen zijn opgenomen, kort aangegeven, welk zijn aandeel is geweest, o.a. door te verwijzen naar de testimonia, die Schr. achterin heeft bijeengezet (blz. 159-171). Er worden ons hymnen geboden van Hilarius, Ambrosius, Prudentius, Sedulius, Ennodius, Chilpericus, Flavius, Venantius Fortunatus alsmede hymnen, waarop door Caesarius en Aurelianus wordt gezinspeeld en wier auteurs onbekend zijn. De 3 psalmen zijn zg. *psalmi abecedarii* (van Augustinus, Fulgentius en Fortunatus). Na de testimonia volgt een beschrijving der codices, waarin de gallische hymnen, waarop Caesarius en Aurelianus zinspelen, bewaard zijn (blz. 172-177). Na een uitgebreide bibliographie (Chevallier ontbreekt) volgt het critisch apparaat (182-199), 2 indices en een nawoord. Het belang van dit werk voor de liturgie-wetenschap is duidelijk, vooral omdat Schr. de nieuwere resultaten van de tekstcritiek heeft kunnen verwerken alsmede omdat we hier in één band datgene bijeen hebben, wat in vele uitgaven verspreid aanwezig was. Op blz. 24, regel 11 en 16 van boven, leze men: (XI 2, 3).

J. Mulders

Dom. Dr. Ambrosius VERHEUL O.S.B., *Het Paasmysterie in kerkelijke vroomheid en viering, Een bezinningsboekje voor priester en leek,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1957, 12 x 19, 144 blz., *f* 5,—.

Zoals de ondertitel aangeeft, wil dit boekje slechts een bezinning zijn op het Paasfeest, ten dienste van een uitgebreid lezerspubliek. In het eerste deel belicht S. het Paasmysterie vanuit de H. Schrift en de Liturgie, en hij slaagt erin de rijke teksten van de Goede Week in groot verband uit te diepen. Ook bij de behandeling der riten zelf in het derde deel geeft hij geen loutere geschiedenis, maar hij plaatst de ceremonies in het grote kader der Liturgieviering. Om het Paasfeest beter te doorleven, zal het boekje zeker zijn taak vervullen.

A. Heymans

KERKGESCHIEDENIS

H. J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis,* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956, 19 x 25, 88 blz., DM 9.80.

Aanleiding tot het schrijven van dit boek waren enkele kritieken op de belangrijke studie van S.: *Theologie und Geschichte des Juden-christentums* (1949). Op twee punten vooral had men moeilijkheden gemaakt: a) S. meende een continuïteit te mogen leggen tussen het beginnend christendom en het jodenchristendom van de pseudo-clementinen; b) deze laatste beschouwde hij als essentieel antignostisch. Met veel nieuw materiaal wil de auteur die problemen opnieuw onderzoeken. Zijn studie kan dus heel wat opheldering brengen in de ingewikkelde vraag van de verhouding tussen Jodendom en gnose.

In het eerste deel worden de betrekkingen onderzocht tussen de „Urgemeinde" en het Jodenchristendom. Met recht weigert S. het uitgangspunt van dit laatste te zoeken in de „hellenisten" van Hand. 6, 1, zoals Cullmann het onlangs heeft willen doen (*JBL,* 1955, 213 vlg.). Waarschijnlijker lijkt de uitleg van Schoeps, dat de oorsprong van de beweging moet gezocht worden bij de Judaïzanten. Doch is het niet gewaagd sommige aspecten van

het vroege christendom te willen verklaren vanuit het ebionitisme, als men weet hoe tendentieus die strekking was?

Verder wordt de tweede vraag behandeld: mag het ebionitisme gnostisch genoemd worden? De gnose, zegt S., is essentieel heidens; het is dus verkeerd de heterodoxe stromingen van het jodendom of het christendom gnostisch te noemen. Wellicht is dit vooral een kwestie van woorden, doch de positie die hier verdedigd wordt lijkt toch al te radikaal. De schrijver heeft echter zeer goed aangetoond dat er tussen de heidense en Joodse stromingen die gnostisch genoemd worden essentiële verschillen blijven bestaan. — In een aanhangsel over de Pseudo-clementinen en de Qumranliteratur wordt getoond dat het ebionitisme waarschijnlijk een latere ontwikkeling is van de nieuw ontdekte theologie van de Esseniërs. Voor deze verhelderende bijdrage in een ingewikkeld debat moeten we Dr. Schoeps zeer dankbaar zijn.

I. de la Potterie

Jocelin TOYNBEE—John Ward PERKINS, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations,* London, Longmans, Green & Co, 1956, 16 x 25.5, XXII + 293 blz., geïll., 42/net.

De archeologie-professor van Cambridge J. Toynbee, en J. W. Perkins, van de British School te Rome, publiceerden dit boek „based on the findings of the official Report on the excavations", maar beschouwen tevens de resultaten daarvan „in the light of a critical and independent reading of the evidence". Daarom is hun boek niet een louter resumé van de twee delen der *Esplorazioni,* temeer daar ze détails opnemen die daar niet in vermeld staan. Hun conclusies lopen in belangrijke mate parallel aan die van de geleerde auteurs der *Esplorazioni,* hoewel ze hun (gerechtvaardigde) critiek op soms belangrijke onderdelen en met name op de soms gevolgde methode van beschrijving niet verbergen (c.f bv. p. 148, 153). In een woord kan men hun opvatting samenvatten als voorzichtig conservatief.

Het eerste deel van hun werk is gewijd aan het heidense kerkhof dat men tijdens de opgravingen onder de St. Pieter gevonden heeft. Volgen de zeer interessante hoofdstukken over de „shrine" van St. Petrus. Conclusie: „The word 'shrine' precisely expresses what has, in fact, been found — the place where St. Peter was venerated from at least the third quarter of the second century (het *tropaion* waar Gaius naar verwijst, cf. p. 154); ......it does not exclude the possibility that that place was a 'tomb-shrine', marking the site of his burial." Een archeologische „absolute certainty" echter over dit laatste is „not at the moment attainable" (p. 127). Toch lost de hypothese dat dit wel het geval is zeer veel anders onverklaarbare gegevens op (p. 161). Tenslotte: geen archeologische gegevens zijn er die erop wijzen dat deze eventuele 'tomb-shrine' het graf van St. Petrus was, maar ook geen gegevens dat het niet zo zou zijn (p. 161). Wel is zeker dat de christenen, rond 150, daarin geloofden (p. 158). De auteurs wijden vervolgens een uitvoerige bespreking aan de problemen rond de *Memoria Apostolorum* bij San Sebastiano. Volgt tenslotte een hoofdstuk over Constantijn's kerk. — Ongetwijfeld is dit boek een belangrijk werk van blijvende waarde en een voortreffelijke bijdrage tot de archeologie. Warm aanbevolen.

J. Rupert

P. Marjan TUMLER, *Der Deutsche Orden im Werden, Wachsen und Wirken bis 1400, mit einem Abriss der Geschichte des Ordens von 1400 bis zur neuesten Zeit,* Wien, Panorama, 1956, 26 x 18, 746 blz., geïll., DM 50.—.

Dit boek, dat men terecht een standaardwerk kan noemen, behandelt de hele Duitse Orde, zoals hij van Palestina tot de Nederlanden, van Spanje tot de Oostzee, gewerkt heeft. Aldus onderscheidt het zich reeds van andere werken op dit gebied, die uitsluitend, of bijna uitsluitend, de werkzaamheden van de Orde in de Duitse gebieden behandelen. Gesticht als hospitaalinstituut bij de belegering van Akkon in 1190 — op blz. 583 vv wordt de vraag behandeld of de Orde niet reeds in 1120 zou ontstaan zijn — werd het Instituut reeds 8 jaar later in een Ridderorde veranderd, met de regel van de Tempeliers voor de ridders en de clerici. De geschiedenis en de eerste bloei van de Orde — tot ongeveer 1300, de val van Akkon in 1291 — worden in het eerste hoofdstuk behandeld. Die van de uitbreiding en van de afzonderlijke balleien wordt uitgewerkt in een volgend hoofdstuk. Met name verdienen hier natuurlijk vermelding de balleien van Alden Biesen (waartoe 12 commenden behoorden, o.a. in ons tegenwoordige Noord-Brabant) en van Utrecht (die niet minder dan 16 commenden bezat in de bloeitijd).

Het zeer interessante derde hoofdstuk behandelt de geschiedenis der Orde in de Oost-Duitse en Baltische landen, waar een staat gevormd werd. Volgt een uitvoerige behandeling van de organisatie en opbouw van de Orde, met als inleiding daarop iets over de grondidee van de Middeleeuwse Ridderorden in het algemeen, een geestelijk-tijdelijk experiment dat voor ons, moderne mensen, zo moeilijk te begrijpen is. Helaas vinden we in dit hele vierde hoofdstuk weinig expliciets over de spiritualiteit van de Orde. Ook elders in dit werk komen we daarover niets tegen. Dit dunkt ons toch wel een lacune. Na nog een

hoofdstuk over de culturele, sociale, maatschappelijke en politieke invloeden van de Orde, met name in Oost-Duitsland en de Baltische landen, geeft het laatste hoofdstuk een zeer goede, tot nu toe bijna onbekende, algemene samenvatting van de geschiedenis vanaf 1400 tot heden toe. De Anhang behandelt afzonderlijk kwesties, en biedt o.a. kostbare lijsten van schenkingen aan de Orde, van de commenden, hospitalen, kerken enz. van de Orde, van de Grootmeesters, de hoofden der verschillende balleien enz. enz. Een indrukwekkende litteratuuropgave (blz. 631-672), een even imponerend als nauwkeurig Register (blz. 673-732) besluiten dit werkelijk magistrale werk. Zestig kaarten en tekeningen in de tekst, en 58 daarbuiten geven aan het boek een waardige en ook zeer waardevolle verluchting. Een belangrijke synthese voor iedere historicus en een onwaardeerbaar naslagwerk.

J. Rupert

E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockam, Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation,* mit einer Einleitung v. J. Lortz, *(Veröffentlichungen des Instit. f. Europ. Gesch. Mainz,* 8, Abt. f. *abendländ. Religionsgesch.),* Wiesbaden, Fr. Steiner Verlag, 1956, 17 x 24, XL + 286 blz., DM 28.—.

Iseloh's vroegere onderzoekingen over de Eucharistieleer van de Reformatietijd voerden hem tot een studie over de leer van de Venerabilis Inceptor en van „Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation" zoals de ondertitel luidt. In deze twee punten ligt dan ook het doel van het werk vervat. Aan de hand van een minutieus onderzoek, grotendeels uit de manuscripten, van O's leer over Christus (p. 27-43), over de noodzaak van de genade (p. 44-133), over de sacramenten in genere (p. 134-147), en vooral over de Eucharistie (p. 148-278) komt hij — we beperken ons tot genade en Eucharistie — tot de volgende resultaten. Een eigenlijk wezenlijk onderscheid tussen natuurlijk en bovennatuurlijk handelen bestaat bij O. niet. Het gevaar van pelagianisme dat hieruit ontstaat denkt hij te ontgaan door een zeer sterke benadrukking van Gods vrijheid bij de aanname van de mens in de staat der genade en het eeuwig leven. Ja zelfs, hij beroemt zich erop dat men slechts met dat princiep — op de extreme manier waarop hij dat doorvoert — iedere mogelijkheid van pelagianisme, d.i. van eigen verdienste in het bovennatuurlijk leven, kan uitsluiten: „Die Häresie des Pelagius glaubt Ockham dadurch ausgeschlossen zu haben, dass er dem menschlichen Tun, dem natürlichen wie dem übernatürlichen, die Ursächlichkeit in Bezug auf das ewige Heil nimmt; verdienstlich wird es erst durch die acceptio divina, und von ihr allein hängt auch die Belohnung mit der ewigen Seligkeit ab. Gott kann einen Begnadeten verdammen und den, der nur natürlich gute Werke aufzuweisen hat, ja einen Sünder, zur Seligkeit annehmen" (p. 129).

Wordt echter, zo vraagt Iserloh, hierdoor het Pelagianisme werkelijk overwonnen. Reeds de geschiedenis bewijst het tegendeel. Cf. bv. Luther, die zich in dit opzicht fel tegen O. keert en hem van pelagianisme beschuldigt, hoewel zijn leer van de acceptatio divina in diepste wezen sterk door O. beïnvloed is. Wat vervolgens de Eucharistie betreft: uitgebreid behandelt O. vele bijzonderheden. Notatu dignum is echter dat hij uitsluitend spreekt over slechts enige onderdelen van het openbaringsgegeven in deze: louter de leer van de transsubstantiatie, en daarvan nog vooral de verhouding tussen substantia en accidentia. Niets over de leer der H. Schrift, noch over die van de Kerkvaders. Niets over het signum sacramenti, zijn betrekking tot het Verlossingswerk van Christus, zijn werking, enz. Nauwelijks zou men uit O.'s werk bevroeden dat het over niets minder dan ons heil gaat, laat staan dat het gaat over Christus' hoogste daad van liefde, zijn testament aan ons, waardoor wij binnengetrokken worden in het geheim der Verlossing. Over de H. Mis, het offer, de memoria, recordatio of repraesentatio passionis etc. geen woord (zoals trouwens bijna nergens bij de theologen van de 14e en 15e eeuw). Ockham's gedachtengang blijft totaal vreemd aan de sacramentele, cultische, orde. En dat moest wel. Immers welke is — ten derde — Ockham's theologische methode? Hierover oordeelt Schr. vernietigend. Bij O. verliest zich het theologisch denken in logisch subtiele ontvouwing van irreële mogelijkheden en spitsvondigheden; het logische aspect overwoekert alles; voortdurend neemt O. zijn toevlucht tot de abstracte mogelijkheid met een beroep op de absolute almacht van God. De theologie is gedegradeerd tot om zichzelf gezochte logische formules, een virtuoos maar oppervlakkig en steriel spel van de menselijke geest. Het contact met de levende werkelijkheid van de goddelijke openbaringsgegevens is verdwenen. Bovendien zijn die gegevens puur contingent: God had alles geheel anders kunnen verordineren, bv. een zuiver spirituele realiteit kunnen kiezen als signum gratiae. Daaruit volgt dat voor O. bijbel en magisterium slechts extrinsieke gegevens zijn (met alle gevolgen vandien). Zijn theologie is dan ook — en dit is het laatste punt — fundamenteel oorzaak geweest voor de protestantse Reformatie. Door het hele boek trekt Schr. de lijn van O. naar de Reformatie door: positief, doordat O. de fundamenten bouwde van de protestantse visie op vele heilswaar-

heden; negatief, doordat Luther c.s. slechts een verdorde theologische wetenschap vonden.

Met dit alles is het wel duidelijk dat we hier met een boek te maken hebben, dat zeer belangrijk is. Deze studie is de vrucht van de steeds sterker gevoelde behoefte om het theologisch milieu van de Reformatie te onderzoeken, met name het Nominalisme en Ockham als Inceptor daarvan. Iserloh schaart zich resoluut bij de partij die O. geheel verwerpt (zoals De Lagarde, Lortz, e.a.). Behalve dat er een middengroep bestaat, zijn er ook sommigen die O. de hand boven het hoofd trachten te houden, met name onder de theologen van franciscaanse origine, bv. Böhner, zo vaak door Schr. geciteerd en bestreden; en vooral R. GUELLUY, wiens boek *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham* (Paris, 1947) Iserloh echter niet schijnt te kennen; toch behandelt het juist het kernpunt waarover de meningen uiteenlopen, nl. O.'s opvattingen over de verhouding van de philosophie tot de theologie, en de verdediging van die opvattingen. — Tenslotte is dit boek ook van bijzonder belang door de Inleiding die Lortz voorin plaatst, en waar deze bekende kerkhistoricus een uitgebreide synthese, en verdediging, geeft van zijn historische (en theologische) methode.

J. Rupert

J. LINDEBOOM, *Erasmus, (Institut f. Europ. Gesch. Mainz, Vorträge,* 9), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1956, 11 x 17, 26 blz., DM 1.80.

H. WEHBERG, *Hugo Grotius, (Institut f. Europ. Gesch. Mainz, Vorträge,* 13), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1956, 11 x 17, 61 blz., DM 3.20.

Een beknopte en bondige schets door de Groningse hoogleraar van de grootste Europeaan die ons land heeft voortgebracht, opvallend niet door originele visie of het naar voren brengen van nieuwe detailpunten, maar door een zeer evenwichtige beoordeling van de uitermate gecompliceerde Erasmus, wiens noodlot het was dat hij niet meer paste in de Reformatorische of Contrareformatorische geesteswereld. Een enkele gedachte (blz. 14, op het eind; blz. 16, op het eind) zou een katholiek misschien liever anders geformuleerd willen zien.

Erasmus' landgenoot, Hugo Grotius, geestelijk zo dicht bij zijn voorganger staande, maar in karakter van hem zo sterk verschillend (bv. in zijn levenslange liefde voor zijn zo ondankbaar vaderland), wordt getekend niet alleen als geniaal ontwerper van het volkenrecht, maar ook als representant van een grote, stormachtige tijd, als humanist en „Europeaan", als philoloog, philosoof en theoloog, vooral als diepgelovig christen, vol van het ideaal der eenheid van de kerken. — Een zeer geslaagde, met veel liefde geschreven schets van een man van wie A. de la Pradelle zegt: „qu'il n'est pas seulement, par l'origine, un Hollandais, par la résidence, un Francais, par la fonction, un Suédois, mais par toute sa vie, comme par tout son esprit, un Européen" (geciteerd op blz. 60).

J. Rupert

E. W. HUNT, *Dean Colet and his Theology,* London, S.P.C.K., 1956, 14.5 x 22, VIII + 142 blz., 30 / net.

Dit boek is niet bedoeld als een eigenlijke biografie. Die zijn er voldoende, aldus de auteur. H. wil een portret van Colet's geest en karakter geven, zich baserend op diens geschriften. Hij tekent hem als christelijk humanist, als reformator van de misbruiken in de Kerk, predikant, exegeet en mysticus. Het langste stuk gaat over C. als reformator. De titel van het boek is dus wel enigszins misleidend: we krijgen helemaal geen analyse van Colet's theologische opvattingen, tenzij inzoverre er iets uit op te maken is voor bv. C. als reformator.

Hunt legt een sterke nadruk — terecht — op het christelijke van Colet's humanisme (p. 10 vv); het ideaal dat ook Erasmus („one of Colet's closests friends" p. 86) en More bezielde: vanuit hun bijbelse benadering van het christendom dat christendom te reformeren. Bij C. vindt men bovendien nog zeer duidelijk de invloed van Ficino en het platonisme. Dit is dan ook het positieve stuk van wat de auteur in het tweede hoofdstuk behandelt: C. als reformator der misbruiken. Daarom verdiende het ongetwijfeld een ruimere uitwerking. Temeer daar dit tweede hoofdstuk het begrip 'Reformer' te veel schijnt te benaderen vanuit de negatieve kant, d.w.z. vanuit het signaleren van de misbruiken (p. 19 vv) en het aangeven van de remedies daartegen (p. 45 vv). Colet is, aldus H., „not...... a firebrand, seeking to disrupt the Church, but...... an earnest reformer, wanting reform without revolution" (p. 70). De anglicaanse auteur ziet Colet als anglicaan avant la lettre, tenminste volgens de woorden die zich op de omslag van het boek bevinden. Uit het boek zelf blijkt daar niet veel van. Wat betreft de justificatie, de transsubstantiatie, het primaatschap van de paus, de sacramenten, de H. Mis als sacrificie enz. is de doctrine van C. geheel katholiek (cf. p. 63-70, cf. ook p. 124). En waar H. beweert dat C. houdt dat de Bijbel de hele waarheid bevat en de uiteindelijke standaard der waarheid is (kennelijk in

reformatorische zin opgevat), bewijst hij dit o.i. op beslist onvoldoende gronden. Het boek besluit met een bibliografie, waarin vermelding verdient die van Colet's geschriften (p. 131-133).

J. Rupert

G. VAN GESTEL S.J., *Loyola en de Jezuïtenorde,* Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1956, 15.5 x 23, 239 blz.

Deze biografie van de stichter der orde van de Sociëteit van Jezus — na lange jaren weer een levensbeschrijving van de heilige van oorspronkelijke Nederlandse origine — bevat veel interessante en nieuwe gegevens, opgediept uit de kloeke delen van de *Monumenta Historica Sociëtatis Jesu.* Menig verrassend detail kwam aan het licht, met name uit de twee delen van de zg. *Fontes Narrativi.* Toch kan het boek ons niet voldoen: nergens gaat de schrijver ook maar enigszins in op de geestelijke achtergronden noch van de tijd, noch — en dit is ernstiger — van St. Ignatius' persoonlijkheid zelf en zijn wijze van Godsverbondenheid. De „inhoud" van hem en van zijn stichting — de Sociëteit —, zoals die uit de Exercitia Spiritualia en uit de Ordesconstituties blijkt, komt niet naar voren. Eigenlijk wordt hier dus niet meer dan een geraamte geboden, waar toch de stof voor wát omraamd moest zijn, in vele publicaties der laatste decennia overvloedig aanwezig was.

Maurice HENRY-COÜANNIER, *Saint François de Sales et ses amitiés,* Paris-Tournai, Casterman, [5]1956, 14.5 x 21, XIII + 384 blz.

Het stemt tot grote voldoening, dat deze prachtige levensbeschrijving nu opnieuw herdrukt is. Het is reeds meer dan 35 jaar geleden dat zij voor het eerst verscheen, en de auteur, een jong historicus, overleefde zijn publicatie slechts enkele maanden. Wij kennen weinig zo goed geschreven heiligenlevens, zo voornaam van stijl, zo sober en ingehouden van toon, maar tegelijk getuigend van een zo groot vermogen om zich in te leven in de eigen sfeer van die tijd, van de plaatsen en omgevingen waarin de heilige geleefd heeft, de personen met wie hij is omgegaan, zijn „amitiés" vooral met vrouwen als Jeanne-Françoise Frémiot de Chantal en Angélique Arnauld, om alleen maar de meest beroemde te noemen. Uit heel dit verhaal komt de persoonlijkheid van de heilige en zijn levensloop in een pakkend relief te staan, zonder dat de auteur zich ooit behoeft te verdiepen in psychologische karakteranalyses. We willen dit boek zeer warm aanbevelen.

P. Ahsmann

Kilian J. HEALY O. Carm., *Methods of prayer in the Directory of the Carmelite reform of Touraine, (Vacare Deo* 1), Rome, Institutum Carmelitanum, Via Sforza Pallavicini, 1956, 17 x 24, XV, 184 blz.

De eerste helft van de 17e eeuw is voor de Carmelietenorde van groot belang geweest, omdat toen de grote hervorming, vooral in Frankrijk, is doorgevoerd onder de leidende stuwkracht van Philippe Thibault. Deze nieuwe geest werd vastgelegd in de Constituties van de Stricte Observantie, die zeer sterk geïnspireerd zijn door het *Directoire des Novices* van de jaren 1650. Hieruit bestudeert S. het vierde deel: *Methode claire et facile pour bien faire oraison mentale et pour s'exercer avec fruict en la présence de Dieu.* Tot dit doel geeft S. in de eerste onderafdeling een schets van de geschiedenis van de hervorming van Touraine en van haar geest. In het tweede onderdeel geeft hij dan een uitvoerige beschrijving van de drie trappen van gebed, zoals dat door de *Méthode* geleerd wordt. Tenslotte heeft S. met grote vlijt en kennis van zaken de geestelijke stromingen nagespeurd, die op deze gebedsleer invloed hebben uitgeoefend: H. Schrift, de Vaders, de traditie van de Carmel, zeer veel Jezuietenauteurs, Lodewijk van Granada, Blosius, S. Theresia en de school van de Ongeschoeide Carmelieten, St. Franc. van Sales, en vooraanstaande geestelijke schrijvers uit de hervorming van Touraine zelf, Jean de St. Samson. Voor de geschiedenis der vroomheid betekent deze studie weer een belangrijke aanwinst.

P. Grootens

Paul BROUTIN S.J., *La réforme pastorale en France au XVIIe siècle, Recherches sur la tradition pastorale après le Concile de Trente,* 2 tomes, *(Bibliothèque de théologie,* Série II: Théologie morale, volume II), Paris-Tournai, Desclée & Co, 1956, 16 x 23, 372 + 568 blz.

Deze uitvoerige studie van P. Broutin is zeer interessant omdat ze ons *in concreto* aantoont hoe, na de Franse godsdienstoorlogen, de Trentse decreten over de zielzorg in Frankrijk in praktijk werden gebracht. De auteur omschrijft zelf zijn onderwerp aldus: „Nous voulons étudier l'introduction et l'expansion de la réforme tridentine sous son aspect strictement pastoral, dans les églises de France, montrer comment des évêques, conscients de

leurs droits et de leurs devoirs, ont travaillé à cette restauration dans leur diocèse, comment ils ont rétabli leur clergé dans son état et dans sa fonction, le peuple chrétien dans sa foi et dans ses moeurs. Tel est l'objet précis de notre travail" (p. 25). Bijgevolg moet men in dit boek, dat de periode van het einde der 16e tot het einde der 17e eeuw behandelt, geen exposé zoeken over het jansenisme of het quietisme, over het gallicanisme of de regaliënkwestie, over het monastieke leven of de overzeese missies, over het retraitewerk of de volksmissies, over de onderwijsinstituten of de liefdadigheidsinstellingen.

Het werk vervalt in drie grote delen: het eerste handelt, telkens uitvoerig, over achttien markante Franse bisschoppen, die op zeer uiteenlopende wijze de pastorale hervorming in hun bisdom en vaak ook daarbuiten hebben willen doorzetten: het tweede geeft een uiteenzetting over de verscheidene vernieuwde instellingen van een pastorale clerus, zoals de concilies, pogingen van samenleven volgens de canones, communautaire organisatie van priesters, en vooral een belangwekkend zoeken naar de juiste formule voor de seminaries; een derde deel ten slotte bespreekt een zestal boeken die op de zielzorg grote invloed hebben uitgeoefend, ten goede meestal maar niet altijd, de oratoriaanse en sulpiciaanse spiritualiteit, Monsieur Vincent en het episcopaat, enz. De auteur slaagt erin ons een concreet inzicht in de mensen en de ideeën te geven door overvloedige en lange citaten; naar onze smaak schaden ze echter wel enigszins aan de synthese van het werk.

Nu wij in onze tijd zoeken naar vernieuwing en verjonging van de zielzorg is het uiterst interessant te zien hoe de bisschoppen en vele vrome priesters in de 17e eeuw naar aangepaste formules hebben gezocht. Van de drie strekkingen b.v. bij de opleiding van priesters in de 17e eeuw heeft ten slotte de enigszins afgesloten vorming van priesters in de seminaries het pleit overal gewonnen: maar de poging van Bourdoise om de toekomstige priesters door de zielzorg zelf te vormen, of die van St. Vincentius a Paulo en Sint Jean Eudes om de zielen der priesters te smeden door volksmissies en caritatieve dienst in hospitalen en gevangenissen, hadden waardevolle elementen die verloren zijn gegaan. Het boek van P. Broutin leert ons ook hoe het stelsel der beneficies in het ancien régime en hoe de onvoldoende intellectuele opleiding van de clerus de Kerk uitholden en onvoorbereid overleverden aan de aanvallen der filosofen en hun opvolgers. Onder de titel „Conclusion" geeft de auteur de voornaamste oorzaken aan van het gedeeltelijk mislukken der hervorming; hier missen wij node hoe het niet voldoend erkennen van het pauselijk primaat in Frankrijk het ingrijpen van het hoofd der hele Kerk heeft lamgelegd. Tevens hadden wij graag een samengebalde synthese van het hele werk gekregen, des te meer daar de auteur zeer analytisch te werk gaat: maar in de synthese ligt blijkbaar niet zijn grootste kracht. Toch blijven wij zeer dankbaar voor dit merkwaardig werk dat niet alleen de godsdienstige ontwikkeling van Frankrijk in de 17e eeuw hel belicht, en een proeve van pastorale hervorming in Trentse geest duidelijk uiteenzet, maar dat ook de zoekende en tastende hervormers van onze dagen heel wat heilzame wenken aan de hand doet.

M. Dierickx

Georges Brunet, *Le pari de Pascal*. Préface de Jean Mesnard, Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 13 x 19, 140 blz., 66 B.frs.

Het is nu meer dan honderd jaar geleden, dat Victor Cousin aan de „pascalisants" het parool gaf: terug naar het oorspronkelijke handschrift van de *Pensées*! Dit boekje komt ons aantonen, dat we nog lang niet ermee klaar zijn, alle vruchten te trekken uit de bestudering van die onooglijke kladpapiertjes — waarbij dan nog komen de twee oude copieën, waarvan het belang de laatste twintig jaar aan het licht gekomen is dank zij de studies van Z. Tourneur en L. Lafuma. Een tekst als de „Pari", die in onze moderne uitgaven even keurig staat afgedrukt als een preek van Bossuet, is in werkelijkheid nooit boven het stadium van een „brouillon" uitgekomen. Men kan hem niet analyseren zonder terug te gaan naar het handschrift en rekening te houden met de wijze waarop deze tekst op het papier is komen te staan, met de aarzelingen van de schrijver, zijn plotselinge invallen en gedachtesprongen onder het schrijven zelf. Wat men te analyseren heeft, is niet een uitgewogen en afgerond betoog, maar een chaotisch bruisende gedachtenstroom. Dat is het, wat de auteur van dit boekje heeft ondernomen, en alwie zich interesseert voor het religieuze genie van Pascal, en al eens gebogen heeft gezeten over de lastige problemen van de „Pari", zal met bijzonder interesse van deze studie kennis nemen.

P. Ahsmann

Ludwig Andreas Veit—Ludwig Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg, Herder, 1956, 15 x 23, XII + 332 blz., geb. DM 19.80.

Gelukkig heeft Dr. Lenhart het werk voleindigd waaraan Dr. Veit † zijn beste krachten had gewijd, nadat hij *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter* had

geschreven. Zoals de theologie zich op het Trentse dogma bezint, de negatieve zijde tracht uit te zuiveren en de positieve verder uit te bouwen, zo moeten ook de liturgie en de volksdevotie zich op de door de barok overgeleverde vormen bezinnen, het waardevolle behouden, het tijdsgebondene uitsnoeien en ook nieuwe uitingen scheppen. Bij het lezen van dit boek, dat nagenoeg uitsluitend over Duitse gebieden handelt, treft het hoe degelijk en diep gegrondvest de vroomheid in de baroktijd, d.i. van na Trente tot ca. 1750, was, en tevens hoe expansief en gericht op de uiterlijke *gloria*, met hier en daar typisch antiprotestantse trekken.

Uit een bonte menigvuldigheid halen wij hier enkele voorbeelden aan. De aanroeping „hulp der Christenen" werd in de litanie van O. L. Vrouw ingeschakeld na de overwinning op de Turken in 1571, de „Turkenklok" die de gelovigen tot bidden noodde, werd later de angelusklok. De Jezuieten voerden de Mariacongregaties en volksmissies in, vooral de Geestelijke Oefeningen, en ook het Ignatius- en Xaveriuswater. Sint Jozef en Sint Antonius zijn echte barokheiligen. De lijdensweek werd plastisch uitgebeeld, de intocht van Jezus op de „palmezel", het lijden van Jezus in de olijfhof, enz. Naast de kerstkribbe, die uit de middeleeuwen van vóór Francesco van Assisi stamt, werd nu ook een kerstboom opgericht, die geen heidense oorsprong heeft. De sacramentsprocessie werd de „demonstratio catholica" bij uitstek tegen de negeerders van de ware en wezenlijke tegenwoordigheid van Jezus in de H. Eucharistie. Bij missies geselden de predikanten zich openlijk, een gebruik dat weldra door het volk werd overgenomen; boeteprocessies met geselaars en kruisdragers trokken door de straten, zoals nu nog hier en daar, b.v. te Veurne (W.-Vl.). Het barokdrama was een der machtigste middelen voor de bekering van protestanten. De middeleeuwse afdwaling van de „missa sicca", de mis zonder consecratie, werd als het ware geheiligd in de ritus van de palmwijding, terwijl als reactie tegen het avondmaalsfeest van de protestanten de Kerk de communie op Goede Vrijdag deed afschaffen; pas in 1956 is die antiprotestantse trek in de liturgie van de Goede Week uitgezuiverd. De Jezuieten maakten van de eerste communie der kinderen een grootse plechtigheid; de auteurs hadden wel mogen aanstippen dat de Jezuieten Mark van den Tympel en Pieter d'Hollander de eersten waren om te Leiden in 1620 de gezamenlijke plechtige eerste H. Communie van kinderen te organiseren. Ook de devotie tot een bepaalde heilige gedurende een volle maand ontstond toen, en de meidevotie tot O. L. Vrouw dagtekent slechts uit de 18e eeuw. Het frequent uitstellen van het H. Sacrament ook gedurende de H. Mis, en het overdadig versieren van het hofje op Witte Donderdag, waren gebruiken waar de Kerk onlangs mee heeft gebroken. Grote processies en bedevaarten, het vereren van relikwieën van martelaren, die men in de 17e en 18e eeuw in talloze graven van de katakomben meende te vinden, zijn weer typische barokdevoties. Deze korte keuze maakt duidelijk dat vele huidige volksdevoties die licht en warmte aan de vroomheid der volksmensen geven, uit de baroktijd komen, maar tevens dat een nagaan van de oorsprong van een bepaalde praktijk soms tot het afschaffen ervan moet leiden. De literatuuropgave, de wetenschappelijke aantekeningen en een uitvoerig zaakregister achteraan verhogen nog aanmerkelijk de waarde van het boek, terwijl het volledig ontbreken van illustratie een echte leemte is. Dit rijke boek is niet enkel interessant voor kerkhistorici en dogmatici, maar uiterst nuttig en inspirerend voor priesters die volop in de zielzorg staan.

M. Dierickx

Heribert Raab, *Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts, Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland, (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit,* Heft 1), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1956, 17.5 x 25, XVII + 204 blz., DM 18.—.

Reeds in de twintiger en dertiger jaren had de auteur van dit belangrijke werk veel materiaal verzameld. Na de tweede wereldoorlog werd het verder uitgebreid. Het onderwerp vormt wel het kernpunt van de, overigens nog weinig onderzochte, Duitse kerkgeschiedenis van de 17e en 18e eeuw: het groeiend episcopalisme, de vraag naar de verhouding van staat en Kerk, van vorstbisschoppen en pauselijke rechten, van Rijks- en Algemene Kerk. In hun streven naar de bepaling van de relatie tussen beide wendden vele canonisten zich tot de laatmiddeleeuwse Concordata Nationis Germanicae van de 15e eeuw. Over het probleem van omvang en inhoud dier tractaten ontstonden onder hen twee grote partijen: die der curialisten en episcopalisten. Raab onderzoekt de theorieën in de canonistische en historische litteratuur van de overigens weinig eensgezinde laatstgenoemde partij. Hij gaf aan de litterair historische methode de voorkeur boven de systematische, omdat daardoor de historische ontwikkeling duidelijker tot uiting kwam, en de bijdrage tot de cultuurgeschiedenis groter werd. Zijn arbeid is dan ook een voortreffelijke ideografische bijdrage geworden, welks resultaat we als volgt kunnen samenvatten. Wijziging van het Concordaat van Wenen door de Concordata Principum en de aanvaarde decreten van

Basel is de inhoud van de *Gravamina* van Koblenz (1769) en van de *Emser Punktation* (1786), en het doel van de leidende episcopalistische figuren als Neller, Horix, Hontheim, Wreden e.a. En vervolgens: het Duitse episcopalisme wordt tot diep in de 19e eeuw gekarakteriseerd door een sterk „reichskirchliche" traditionalisme, het idee van het Sacrum Imperium, het ideaal van de Ecclesia primitiva, en een min of meer sterk antiromeins affect. Wij bevelen dit boek aan iedere historicus van de nieuwere tijden ten sterkste aan.

J. Rupert

Dr. Josef PRITZ, *Franz Werner, Ein Leben für Wahrheit in Freiheit*, Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte Oesterreichs im 19. Jahrhundert, Wien, Herder Verlag, 1957, 15.5 x 23, 320 blz., S. 128, DM 21.50.

Franz Werner (1810-1886) is in de Oostenrijkse geschiedenis van de vorige eeuw een typische figuur geweest. Zoals vele katholieken van zijn tijd verwachtte hij alle heil van de vrijheid der Kerk, die in Oostenrijk pas na de revolutie van 1848 en na het verdrijven van Metternich verkregen werd. Opvallend is ook dat hij, ofschoon priester, een der Oostenrijkse afgevaardigden was op het parlement te Frankfort (1848-'49), waar hij vurig de groot-Duitse thesis verdedigde. Zijn hoofdverdienste ligt echter op wetenschappelijk gebied. Hij onderkende duidelijk — al overdreef hij enigszins in de andere richting — de dwalingen van het hermesianisme, een verkeerde opvatting van de genade, die steunde op een onjuist Godsbegrip, en die leiden moest tot de autonomie van de menselijke rede. Later zou Kleutgen, de scherpe tegenstander van Hermes, hem grotendeels bijtreden. Ook over kwesties betreffende het huwelijk publiceerde de professor in kerkelijk recht verscheidene interessante studiën. Zowel voor de innerlijke geschiedenis van het keizerrijk Oostenrijk als voor de gedachtenstromingen in de katholieke Kerk vóór het Concilie van het Vatikaan, brengt de auteur verscheidene nieuwe gegevens.

M. Dierickx

G. BOESCH, *Vom Untergang der Abtei Rheinau, Ein Beitrag zur Aufhebungsgeschichte des Benediktinerklosters auf Grund von Briefen und Tagebüchern*, Zürich, Leeman AG, 1956, 17 x 24, 71 blz., 4.— Zw.frs.

Met behulp van het dagboek van de abt en van zijn correspondentie beschrijft de auteur de ondergang van de meer dan 1000-jarige abdij Rheinau in het kanton Zürich, in 1862. Reeds meerdere boeken bestonden hierover, dit werkje vult de reeds bekende gegevens uitstekend aan uit de voornaamste archiefstukken die de laatste abt had meegenomen, en die zich nu in het Stiftsarchief van Einsiedeln bevinden.

PROTESTANTICA

Heinz-Horst SCHREY, Hans Hermann WALZ and W. A. WHITEHOUSE, *The Biblical Doctrine of Justice and Law*, (*Ecumenical Biblical Studies*, 3), Published for the Division of Studies World Council of Churches, London, SCM Press, 1955, 12.5 x 18.5, 208 blz., ing. 8/6.

Tegelijk verschenen in het Duits onder de titel *Gerechtigkeit in Biblischer Sicht*, Zürich, behoort deze brochure tot de reeks documentaties, die *The World Council of Churches* beschikbaar stelt voor hare leden. Deze documenten ontstonden gedurende een studievergadering in Treysa, rond aanvang augustus 1950. Men heeft natuurlijk niet alle aldaar behandelde inleidingen kunnen opnemen. Drie hoofdstukken brengen een meer systematisch inzicht in de verschillende problemen. Eerst komen de verhoudingen tussen rechtvaardigheid en menselijke wetgeving, met de problemen die zich vanuit het Evangelie aangeven. Daarop volgt een meer bijbelse studie over de Bijbel en de Rechtvaardigheid van God. Ten slotte de kwestie waar het feitelijk om gaat: welk is het oordeel van de Bijbel over menselijk recht en wetgeving. Eigenlijk ontmoet men drie verschillende, trouwens voldoende bekende, richtingen: de Angelsaksische, die God meer als de Schepper beschouwt van de natuur, en dus ook van het recht. Een andere richting zal de vraag meer heilshistorisch stellen: God is de Drieëne God, werkend in de geschiedenis, en zich uitsprekend in Christus. Voor dezen zijn de eventuele betrekkingen met het menselijk recht reeds moeilijker te omschrijven. Bij de dialektische richting en de pneumatische heeft het Christendom eigenlijk tegenover het menselijk recht niets anders te doen dan het te veroordelen. Niet zeer helder geschreven. Duits in het Engels vertaald valt niet mede!

P. van Doornik

Louis BOUYER, *The Spirit and Forms of Protestantism*, Translated by A. V. LITTLEDALE, London, The Harvill Press, 1956, 14 x 22, XIV + 234 blz., geb. 18/.

Na de Nederlandse (1955) nu ook een Engelse vertaling van Bouyer's *Du Protestantisme à l'Eglise,* verschenen in 1954 en besproken in *Bijdragen* (1955), 328. G. DE BROGLIE S.J. voorzag, in de Brief welke het boek inleidt, tegenstand van katholieken, die de godsdienstige bezieling van de eerste Reformatoren te voordelig geschetst, van protestanten, die de katholieke veroordeling van de gereformeerde leer te streng zouden vinden. Dit kwam slechts gedeeltelijk uit en dit bewijst dat de echte oecumenische gezindheid, die het goede ook bij afgescheiden broeders weet te erkennen en anderzijds niet terug schrikt voor het scherp zetten van de doctrinele verschilpunten, veld wint. Tegen de centrale thesis echter van B., dat nl. de grondintuïtie van de Reformatoren in overeenstemming was met de traditionele en ook nu nog in de R.K. Kerk gangbare leer, kwam tamelijk scherpe reactie zowel van protestantse (b.v. L. Jourbet in Frankrijk) als van katholieke (b.v. Corn. de Vogel ten onzent) zijde. Deze critici houden vol dat B., althans voor dit punt, naast de zaak gepraat heeft. Volgens de Vogel zijn Luther en Barth niet protestant omdat zij positieve katholieke leerstellingen in een vals philosophisch stelsel, resp. het occamisme en het kantisme, hebben willen systematiseren maar juist andersom grijpen zij naar deze philosophische systemen, waar zij in de grond weinig belang aan hechten, omdat hun intiemste godsdienstige (voor een katholiek : ketterse) gezindheid er het best in tot zijn recht komt. Zou hiermede echter het laatste woord gezegd zijn aangaande een opinie, in Frankrijk b.v. door Congar, ten onzent door b.v. van de Pol vooropgezet, dat een grondintuïtie, die later de facto op een ketterij uitloopt, ambivalent (orthodoks en heterodoks) zijn kan ? Zelfs als het zo was blijft B.'s werk uiterst waardevol niet enkel om het uit eigen beleving geputte inzicht in de authentieke (zij het dan gehalveerde) christelijke bezieling welke grote groepen van het huidige wereldprotestantisme kenmerkt, maar ook omdat het zo klaar in het licht stelt waar de overeenkomst en waar het verschilpunt ligt tussen katholicisme en reformatie, en tevens ook duidelijk laat zien dat het occamisme en het kantisme logisch doorgedacht op godsdienstig gebied noodzakelijk leiden moeten tot de negatie van de traditionele katholieke leer.

J. van Torre

Vitae et Veritati, Festgabe für Karl Adam, Düsseldorf, Patmosverlag, 1956, 17 x 24, 203 blz., DM 21.—.

Karl Adam is op 22 october 1956 tachtig jaar geworden. Bij die gelegenheid hebben een aantal Duitse geleerden hem een blijk van dankbaarheid willen aanbieden, in de vorm van een bundel opstellen van uiteenlopende aard. Het kerkelijk recht wordt behandeld in een artikel van H. FLATTEN over de verhouding tussen „Vorbehalt" en „Bedingung" *contra substantiam matrimonii* in can. 1086 en 1092 (165-186). K. A. FINK spreekt over verdere ontsluiting van het vaticaans Archief (187-203). Een actueel probleem van het grensgebied tussen theologie en filosofie wordt door Joseph MÖLLER behandeld : de vrijheid Gods (144-164), terwijl H. FRIES over het traditie-begrip van Newman een substantiële bijdrage levert (103-144). In de late Middeleeuwen klonken vele pessimistische stemmen over de ellende van de mens ; dat er echter ook andere geluiden waren, laat Alfons AUER zien aan de twee Florentijnse humanisten Gianozzo Manetti en Pico della Mirandola (83-102). F. STEGMÜLLER publiceert een interessant tractaat *De erroribus Graecorum,* dat waarschijnlijk van de hand stamt van de dominicaan Bonacursius van Bologna (± 1295/99), die bijna veertig jaar in de Griekse archipel leefde. Hoofdstukken uit de dogmageschiedenis worden behandeld door F. HOFMANN : Die Kirche bei Clemens von Alexandrien (11-28), die Clemens' Kerk-opvatting echter te weinig ziet in zijn eigen millieu, en teveel stelt tegenover Augustinus (waarbij hij niet heeft bemerkt, dat de formule „totus Christus" bij Clemens gevonden wordt : *Protr.* 11, 112/3) ; en door M. SCHMAUS, die het voortleven van Augustinus' Triniteitspsychologie tot de Karolingertijd schetst (44-56), maar iedere bladzijde van zijn artikel doet de betrekkelijkheid zien van de tegenstelling tussen „Griekse" en augustijnse Triniteitstheologie, waarvan hij was uitgegaan. De vraag van het oudchristelijk latijn wordt aangeraakt door J. STELZENBERGER in een studie over het woord *conscientia* bij Tertulliaan (28-43). Een veelzijdige bundel, de veelzijdige jubilaris waardig.

P. Smulders

ISLAMICA

Dr. Joh. AUFHAUSER, *der Islam,* (*Religiöse Quellenschriften,* 12), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957, 12 x 14.5, 72 blz., DM 1.80.

Dit werkje is een eenvoudige populaire uiteenzetting over de Islam met interessante gegevens uit eigen ervaring onder de muslimvolkeren doorweven.

J. H.

Raymond CHARLES, *Le droit musulman,* („*Que sais-je?*", 702), Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 11.5 x 17.5, 126 blz.

Niets is moeilijker dan een exhaustieve studie te schrijven over het Recht van de Islam. Werken van Juynboll, Schacht, Fitzgerald zijn er om te bewijzen welk een omvangrijke studie dit eist. De auteur van deze korte verhandeling heeft door dankbaar gebruik te maken van zijn voorgangers een begrip weten te geven van wat dat Recht in zijn uiterst gecompliceerde bewerking en varianten aan karakteristieks bezit. J. H.

Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, New York, Oxford University Press, 1956, 14.5 x 22.5, XV + 376 blz., 6.25 Dollar.

De voornaamste historische en doctrinaire aspecten van de Islam worden in dit kundige en rijke boek gesteld tegenover de spanning van de moderne ontwikkeling en tegenover de religieuze dogma's van het Christendom. Het doel van dit boek is niet alleen om de christen een beter inzicht te geven in de waarde van de Islam, maar ook om een beter inzicht wakker te roepen bij de Muslim met betrekking tot de christelijke geloofsleer. Met respekt en liefde is dit boek geschreven en het zal ongetwijfeld voor vele Muslims (al sluit zich dan ook de recensent in *The Islamic Quarterly*, III, 3 en 4, pag. 245, Hamidullah, hooghartig van hun aantal uit) een sympathieke kennisname en confrontatie kunnen zijn.

J. H.

H. P. R. Dickson, *Kuwait and her Neighbours*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1956, 24 x 16, 627 blz. en kaarten, 75/.

Evenals zijn vorig boek „*The Arab of the Desert*", dat reeds een tweede druk mocht genieten, getuigt dit nieuwe werk van conscientieus, gedetailleerd en gezaghebbend oordeel over historische, geographische en sociale gegevens betreffende Kuwait, gewonnen uit dagelijks contact gedurende een verblijf van 25 jaren. Hoogst interessant en levendig weet hij te beschrijven wat het belang is van dit gebied op politiek en sociaal terrein. Zijn sympathie voor land en volk heeft hem in staat gesteld die diepere achtergronden en de gedachtegang te ontrafelen, omdat hij volledig het vertrouwen wist te winnen van deze woestijnbewoners. Vele persoonlijke herinneringen, een geschiedenis van de al-Sa'ûd en de Wahâbi's en een zeer gedetailleerd verhaal over de Ikhwân-opstand van 1929-1930. Dit boek behoort ongetwijfeld tot de meest importante lectuur voor de kennis van het huidige Arabië. J. H.

Majid Khadduri, *War and peace in the Law of Islam*, Baltimore, John Hopkins Press, 1956, 15 x 22.5, X + 321 blz., 5.50 Dollar.

Nu de wereldverhoudingen zo veranderd zijn en ook de Islamwereld meer en meer in het verkeer der volkeren is opgenomen, is het van groot belang de klassieke en tot nu toe geldende wetstheorie van de Islam, evenals ook de wetten welke de verhoudingen van de Islam met andere niet-Muslimlanden regelen, in alle duidelijkheid voor ogen te houden. Die klassieke opvattingen zijn nu eenmaal absoluut verschillend van de wet van alle niet-Muslim landen en dus ook van de opvattingen van de Verenigde Naties zelf. De theoretische wetsleer van de Islam immers bouwt geheel en al voort op de fanatieke geloofsleer in Allâh's absolute souvereiniteit en activiteit en op het geloof dat de Islam de enige rechtmatige godsdienst, en de enig ware gemeenschap (umma) is, die geduld kan worden. De theorie van de staat, de natuur en de bronnen van de wet, oorlogswetten, de wetten over niet-Muslims in Islamlanden enz., zij zijn alle eeuwen geleden door de toen overheersende orthodoxe theologie vastgelegd en tot deze dag van gelding gebleven. Door westelijke invloeden zijn echter gedurende de laatste decennia in vele Islamlanden zich fundamentele veranderingen aan het voltrekken, waardoor samenwerking met niet-Islamlanden mogelijk wordt. De uiteenzetting in dit boek is helder. Misschien had men mogen hopen, dat in de verklaring der wetsbronnen het onderscheid tussen de Koranleer en de theoretische uitbouw van de fiqh scherper afgebakend ware geweest. J. H.

Violet Dickson, *The wild flowers of Kuwait and Bahrain*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1955, 14.5 x 22.5, 144 blz. en tekeningen, 25/.

Als vrucht van haar 24-jarig verblijf in de landen van het Midden Oosten en vooral Kuwait, heeft deze schrijfster, haar man op alle tochten in het binnenland volgend, en als amateur-botaniste, een beschrijving gegeven van de flora, die uniek is voor dit deel van de wereld.

J. H.

Zahra Freeth, *Kuwait was my home*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1956, 15 x 22, 164 blz., 16/.

Er is wel nauwelijks een gebied aan te wijzen, dat zo plotseling van een primitieve

bedouienenmaatschappij omgevormd werd tot een rijke en drukke stad. Met liefde weet de schrijfster ons te introduceren bij haar Arabische vrienden van elke staat en stand en op deze wijze materiaal te verschaffen, dat ons tot betere inzichten kan brengen met betrekking tot de gevolgen die plotselinge modernisering op primitieve volkeren kan hebben. J. H.

Charles-J. LEDIT, *Mahomet, Israël et le Christ,* Paris, La Colombe, 1956, 14.5 x 23, 178 blz., 980 Fr. frs.

Men kan als christen de Islam op velerlei wijzen beschouwen. Zo talrijke facetten moeten worden berekend om een juist christelijk beeld van die godsdienst te krijgen, een beeld dat niet vertekend is door louter politieke, louter economische, of zelfs — en dit gaat bij de Islam zeer sterk op — louter religieuse perspectieven. De reden hiervan is niet alleen, dat de Islam staat en godsdienst tegelijk is, ook niet alleen omdat de Islam zoveel tegengestelde en zelfs tegenstrijdige elementen in zich bevat, ook niet omdat vanuit zozeer verschillende levensinzichten ook zeer uiteenlopende beoordelingen van de Islam in boeken en tijdschriften het licht hebben gezien : de christelijke visie, die als christelijk daarom niet onwaar is zoals andersdenkenden gaarne verklaren, komt hierop neer, dat de christen in zijn oordeel over de Islam staat tegenover een geheim, dat slechts in de kennis van Gods barmhartigheid en liefde zelf zijn antwoord vindt.

De schrijver van dit boek geeft aan het in onze dagen zo noodzakelijke gesprek tussen Islam, Jodendom en Christendom een gemeenschappelijke grondslag, door er op te wijzen, dat deze drie godsdiensten één gemeenschappelijke vader erkennen in Abraham, wiens zegen zij allen deelachtig willen zijn. Het is een sterk oecumenisch boek, dat zeer frappante doorzichten geeft in de gebeurtenissen bij het ontstaan van de Islam, en in de ontwikkeling van de persoon van Muhammad vanuit de bijbelse voorzeggingen en hun ontplooiing. J. H.

Moritz STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts,* Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1956, 15 x 21.5, XII + 84 + 108 blz., DM 21.—.

De photostatische heruitgave van Steinschneider's zozeer gevierde verhandelingen over de Europese vertalingen uit het Arabisch (voor het eerst verschenen in de *Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien,* philosophisch-historische Klasse, anno 1904 en 1905), is een weldaad die een nieuwe stoot moge geven voor verder vorserswerk, dat eigenlijk na Steinschneider's eerste publicatie geen gelijkwaardige voortzetting heeft gevonden. Nauwkeurig zijn er alle gegevens verwerkt van de grote voorgangers Flügel, Wenrich, Leclerc en Wüstenfeld, en hoewel er sinds het eerste verschijnen dezer studies zeer veel materiaal aan het licht is gekomen, blijft deze overzichtelijke ordening de fundering, waarop verdere arbeid veilig kan worden voortgezet. J. H.

Der Heilige Qur-ân, Arabisch-Deutsch, versehen mit einer ausführlichen Einführung unter der Leitung von *Hazrat Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad* ...., Ahmadiyya, Mission des Islams, Zürich und Hamburg, 1954, 16 x 21.5, 164 + 639 blz.

Deze sierlijke en goedkope uitgave van de Qur'ân in Arabische en Duitse tekst is een vrucht van de Ahmadiyya-propaganda, die in de westelijke landen steeds meer om zich heengrijpt. Het Ahmadiyya-karakter van de vertaling is niet direct foutief ; toch is het gebruik van bepaalde termen als genade, liefde enz. zeer vrij en ook tendentieus. De lange inleiding is weinig in overeenstemming met de wetenschappelijke conclusies van de grote Islamologen en getuigt van een kennis van het Christendom, welke beneden alle peil is. J. H.

The Koran, A new translation by N. J. DAWOOD, *(The Penguin Classics),* London, Penguin Books, 1956, 11 x 14.5, 428 blz., 5/.

Deze vertaling in vloeiend modern Engels geschreven houdt zich niet te rigied aan de letterlijke tekst en biedt een volgorde van de hoofdstukken, die niet chronologisch noch ook de traditionele is, maar er op afgestemd, dat een oningewijde lezer de Koran in grote lijnen zonder moeite volgen kan. J. H.

T. F. MITCHELL, *Writing Arabic, A practical introduction to Ruq'ah Script,* London, Oxford University Press, 1953, 16 x 25, 163 blz.

De moeilijkheid, welke elke student van het Arabisch op een gegeven ogenblik ontmoet en waarvoor niet direct de juiste oplossing gevonden kan worden, om namelijk het Arabisch ook op Arabische en niet westelijke wijze te schrijven, wordt in dit kundig boek

volgens alle linquistische wetten aan de hand van voorbeelden en strak volgehouden regels wel zeer verkleind. Het Ruq'ah-schrift leent zich ook het best tot een echt Arabisch schrijven, dat inlands is en eigen.

J. H.

De Koran, Uit het Arabisch vertaald door J. H. KRAMERS, Amsterdam, Elsevier, 1956, 16 x 25, XX + 728 blz., f 22.50.

Hoezeer de Islam weer in de belangstelling staat van velen, kan men o.a. afleiden uit het aantal Koranvertalingen, die niet alleen van Muslimzijde, maar ook door geleerden in de wereldtalen worden gepubliceerd. De Ahmadiyya-beweging heeft de Arabische tekst met Duitse, Franse, Engelse, Nederlandse enz. vertaling uitgegeven (die schatten gelds moeten hebben gekost), maar uit de laatste jaren ook in het Frans de vertaling van Blachère en in het Engels die van Bell, Dawood, Pickthall en Arberry, welke laatste wel de meest frappante, ja onder alle vertalingen ooit geleverd ongeëvenaard mag heten.

De moeilijkheden, waarop elke Koranvertaling stuit zijn o.a. de poetische, krachtige tournure van de laatste hoofdstukken en de hiatische, krampachtige wendingen, de dikwijls zo cryptische uitlatingen in de lange sura's, het karakteristieke van het rijmproza en in het algemeen het gespierde waardoor het Arabisch zich zo moeilijk voor vertaling leent. Wil de vertaler daarenboven de poezie, die er voor de Arabier in doorklinkt vertolken, wil hij de theologische nuances zuiver aanbrengen en in de disputabele kwesties de meest gepaste en meest waarschijnlijke interpretatie leveren, dan is dit een taak welke nooit in al zijn facetten te verwezenlijken zal zijn. Dat Arberry zeer zeker de poetische tournure en de linguistische karakteristiek van nabij geraakt heeft, valt niet te betwijfelen en is enkel mogelijk bij iemand die, zelf dichter, het eigen dichterlijke cachet van het Koranarabisch heeft leren aanvoelen en vertolken.

De posthume vertaling van Professor Kramers door R. W. VAN DIFFELEN in deze uitgave geboden draagt het stempel van de Nederlandse degelijkheid zonder naar poëtische weergave te streven ; zij is eerder letterlijk dan dat er naar diepere theologische zin wordt gezocht. De noten zijn spaarzaam, maar zeer verhelderend ; de korte inleiding biedt voldoende gegevens om de leek in de Koran in te leiden. De taal mag te gezocht, de archaismen te overvloedig zijn, alles bij elkaar is dit een uitgave welke een sier is voor de Nederlandse boekhandel en een voorbeeld van degelijke, betrouwbare Nederlandse wetenschap.

J. Houben

WIJSBEGEERTE

Georg Theodor SCHWARZ, *Philosophisches Lexikon zur Griechischen Literatur*. (*Dalp-Taschenbücher* Band 330), Bern, Francke-Verlag, 1956, 11 x 18, 109 blz., 2.80 Zw. frs.

Dit boekje, waarvan de opzet zeer oorspronkelijk is, zal uitstekende diensten bewijzen aan wie referenties zoekt van een of andere filosofische uitdrukking (zijn, ziel, kennis, God enz.) in de Griekse literatuur. De schrijver heeft 120 Griekse schrijvers (filosofen, dichters redenaars, geschiedschrijvers enz.) geëxcerpeerd, de voornaamste filosofische termen bijeengebracht en in de alfabetische orde van hun Duitse vertaling zorgvuldig gerangschikt. Voor de belangrijkste woorden werden onderverdelingen aangebracht naar de verschillende betekenissen in de ideologische kontekst. Alleen de werken van Aristoteles werden buiten beschouwing gelaten, daar dit werkje onmogelijk de index van al de werken van de Stagyriet kon opnemen. De beperkingen, die zulk een werk eigen zijn in acht genomen, verdient dit lexicon alle lof en aanbeveling.

F. De Raedemaeker

J. V. MEINIGER, *Inleiding tot het denken van Hegel*, (*Hoofdfiguren van het menselijk denken* 21), Assen/Amsterdam, Born, 1956, 13 x 19, 47 blz., ing. f 1.60.

Een voor iedereen bevattelijke en tevens uiterst bondige inleiding te schrijven op Hegel is zeker geen gemakkelijke taak. M. doet dit nochtans met succes. Zijn boekje is geconcipieerd in een Hegeliaans-orthodoxe zin en heeft dus onvermijdelijk iets van een pleidooi, een alleszins verstandig pleidooi. Het herinnert vooral aan de Voorrede op de *Phänomänologie des Geistes*. Verhouding van denken en waarheid, systematisering en methode, identiteit van denken en zijn, de Hegeliaanse eenheid van idealisme zijn de voornaamste themata die hier kort worden behandeld en ook inderdaad moesten behandeld worden.

L. Vander Kerken

Jean-Yves CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, (*„Esprit", La cité prochaine*), Paris, Le Seuil, 1956, 14 x 23, 664 blz., ing. 1.500 Fr. frs.

Onder de belangrijke werken over het marxisme zijn die, welke door katholieken werden geschreven doorgaans de best gedokumenteerde, de meest synthetische en de objektiefste.

We denken b.v. aan de studies van Bigo, Chambre, Hommes, Wetter. Deze worden nochtans o.i. nog overtroffen door het omvangrijke boek van J. Y. Calvez, dat als summa van het marxisme zou kunnen worden beschouwd. In de inleiding wordt het studie-objekt en de betekenis van het leven van Marx voor zijn werk aangegeven. Het eerste deel handelt over Marx' kritiek op de godsdienst en de filosofie. Zoals men weet, was deze in Marx' opvatting de noodzakelijke voorwaarde voor de kritiek van de profane, d.i. de sociale en politieke wereld. Deze wordt in het tweede deel behandeld en omvat de theorie van de politieke, de sociale en de economische alienatie. Vervolgens komen de fundamentele filosofische stellingen van Marx, zijn historisch materialisme en zijn verhouding tot Hegel en Feuerbach aan de orde. De opheffing van de alienatie door de proletarische revolutie en de opgang naar de kommunistische samenleving vormt het onderwerp van het vierde hoofdstuk. Het laatste omvat de nageschiedenis van en de kritiek op het marxistisch denken. Wie Marx heeft gelezen, zal onmiddellijk aanvoelen, hoe gemakkelijk de schrijver zich in de zeer eigen sfeer van het marxisme beweegt, hoe architektonisch hij de delen van deze ideologische struktuur weet op te bouwen, hoe duidelijk hij de verdiensten en de tekortkomingen weet aan te tonen. Op bepaalde punten, die ook katholieken in hun waardering van Marx verdelen, brengt de schrijver oplossingen, die ons definitief voorkomen, omdat zij niet op subjektieve verwachtingen of gissingen, maar op de objektieve teksten zijn gebaseerd. We denken b.v. aan de mening, alsof Marx de „zin van de geschiedenis" zou hebben ontdekt (blz. 526-535) en aan de bewering, volgens dewelke er een fundamenteel onderscheid zou bestaan tussen de jonge „humanistische" Marx en de latere dogmatische materialist. „En suivant pas à pas le raisonnement de Marx dans les chapitres précédents, schrijft Calvez, nous sommes arrivés à une conclusion qui contredit rigoureusement toute tentative de ce genre" (blz. 316).

F. De Raedemaeker

Dr. A. A. J. PFAFF M.S.F., *Hendrik de Man, Zijn wijsgerige fundering van het moderne socialisme, (Filosofische Bibliotheek)*, Antwerpen-Amsterdam, De Standaard-Boekhandel, 1956, 16 x 21.5, 189 blz., ing. 95 B.frs., geb. 135 B.frs.

Het socialisme en vooral het na-oorlogse socialisme is niet meer wat het was in den beginne. Deze praktische en theoretische wijziging is, schrijft de auteur, „zo diepgaand en constant gebleken, dat ze niet gezien kan worden louter als een verandering van tactiek". A.P. wilde zichzelf helderheid verschaffen omtrent het socialisme zoals het zich *nu* voordoet. De secuurste weg hiertoe was na te gaan hoe dit socialisme *geworden* is wat het nu is. Zo kwam hij terecht bij Hendrik de Man, die zeker één der voornaamste figuren en een der knapste koppen is geweest uit de laatste ontwikkelingsperiode van het socialisme. De auteur begint met ons een levensschets te geven van Hendrik de Man. In een tweede deel behandelt hij de kritiek die de Man op de voornaamste grondideeën van het marxistisch socialisme heeft uitgebracht. Het derde deel is de uiteenzetting van de nieuwe, ditmaal ethische fundering die de Man, in afwijking of zelfs in directe tegenstelling met de marxistische opvatting, aan het socialisme heeft gegeven. Het was de auteur er niet om te doen om, uitgaande van de theorieën van H. de Man, zich aan een diepere filosofische kritiek van het marxisme te wagen, wel om objectief de ideeën van H. de Man te synthetiseren. Zijn boek is zeer helder geschreven en verschaft de lezer die zich omtrent de Man en diens invloed wil informeren, een goede wegwijzer.

L. Vander Kerken

François DE LA NOË, *Der Mensch in der Versuchung*, übersetzung von Friedrich KOLLMANN, Zürich und Paderborn, Verlag Ferd. Schöningh, 1955, 14 x 22, 216 blz.

Dit boek handelt over de mens die in zijn leven heeft te kiezen tussen het goede en het kwade, die moet worstelen met zichtbare en onzichtbare tegenstanders om over hen te zegevieren. Het heeft een wijsbegeerte tot grondslag, en wel het existentialisme ; vandaaruit toont de schrijver aan dat de mens in wording, in zijn kamp tegen de boze geesten, het Godsbestaan heeft te erkennen en het geloof in het Christendom heeft te aanvaarden, wil hij zijn leven waardevol maken. Vanuit thomistisch standpunt zal men niet alle uitspraken van de schrijver zonder meer onderschrijven. Maar wellicht dat opkomende bedenkingen eerder aan misverstand van uitdrukkingswijze zijn toe te schrijven, dan aan zakelijke meningsverschillen. Overigens, het hier vermeld boek is rijk aan gedachten ; het is een diepzinnige studie die echter de volle aandacht vraagt van een ontwikkelde lezer. Voor hem is de rustige lectuur een verrijking van zijn geestesleven.

L. Steins Bisschop

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

W. L. CARRINGTON, *Psychology, Religion and human Need*, London, The Epworth Press, 1957, 13.5 x 24, 315 blz., 30/.

Er wordt zeer veel geschreven over de samenwerking tussen de zielzorger en de psycho-

therapeut. Het werk van Carrington biedt echter meer dan een theoretische uiteenzetting : het geeft duidelijke richtlijnen en waardevolle praktische wenken. Na een korte bespreking van de voornaamste diepte-psychologische scholen, wijdt de auteur zijn aandacht aan de taak van de zielzorger in verband met de opvoedkundige problemen en met psychische of psychologische stoornissen. Natuurlijk komen hierbij de protestantse opvattingen van de schrijver (een anglikaan uit Australië) tot uiting. Doch, wie enigszins kritisch kan oordelen, zal getroffen worden door de vele wijze en praktische raadgevingen die hij in 't midden brengt. Want zelden werd, in zo eenvoudige termen, zo scherp aangegeven wat de zielzorger kan doen en ook moet laten. Daarom is dit boek ook voor de katholieke zielzorger en voor de katholieke opvoeder van wezenlijke waarde, waar het gaat over praktische problemen als : hoe kinderen leren bidden ; hoe mensen bezoeken ; hoe verloofden op het huwelijk voorbereiden ; hoe staan tegenover psychische stoornissen, enz. R. Hostie

Dr. C. W. M. Verhoeven, *Symboliek van de voet*, Assen, Van Gorcum & Comp. N.V. — G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke, 1957, 15 x 23, 236 blz.

Dit werk is oorspronkelijk samengesteld als dissertatie van de Nijmeegse Universiteit. Het is een poging om de grote rijkdom aan betekenis, welke in een symbool vervat ligt, te demonstreren, en daarmee tegelijk een weerlegging te geven van eenzijdige verklaringen, waarbij, zoals b.v. in de psychoanalyse, het symbool gereduceerd wordt tot symptoom met een omschreven tekenwaarde. De auteur weet te verwijlen bij het onderwerp van zijn studie en talrijke aspecten ervan onder onze aandacht te brengen. Wij vernemen over de beleving van de voet als het minst op het ik betrokken deel van het lichaam, dat in bijzonder contact komt met de aarde ; over de voet als „vruchtbaarheidssymbool", waarbij de auteur zich verzet tegen het al te simplistisch toekennen van een sexuele betekenis : over de voet in de symboliek van aanwezigheid en onderwerping, waarbij o.a. de symboliek van het voetspoor wordt besproken ; over de voet in de symboliek van de beweging, waarbij b.v. het schrijden en dansen ter sprake komen ; en tenslotte worden enkele suggesties gegeven over de religieuze en godsdienstige betekenis van dit symbool, waarbij vooral de behandeling van de kreupelheid opvalt. De verrassende veelheid van aspecten, die dit onderwerp blijkt te vertonen, dwong de auteur zich op velerlei terrein te bewegen. De uitwerking van enkele onderdelen bleef hierdoor wat oppervlakkig. Het geheel echter is waardevol door de goed volgehouden beschouwingswijze, welke past bij een symbool en die in onze samenleving tengevolge van het natuurwetenschappelijke denken te zeer op de achtergrond is geraakt. Voor de literatuurstudie en voor de psychologie, bijzonder voor de godsdienstpsychologie is dit voorbeeld van symboolbeschouwing van betekenis. J. Kijm

Paul Fraisse, *Les structures rythmiques. Etude psychologique*. Préface de A. Michotte, (*Studia Psychologica*), Antwerpen-Amsterdam, De Standaard-Boekhandel, Leuven, Publications universitaires, Paris-Brussel, Editions „Erasme", 1956, 16 x 24.5, 127 blz., ing. 125 B.frs.

Deze experimentele studie van het ritme bevat gegevens over de tijdstructuur van de ritmische groepen, hun dynamische organisatie, de fysiologische grondslag van het ritme, enz. De auteur onderzoekt zeer precies de gemiddelde tijdsduur van korte en lange elementen, van intervallen tussen ritmische groepen en de perceptie-drempels in de tijd van de ritmische eenheid. H. S.

Roland Kuhn, *Phénoménologie du masque à travers le test Rorschach*, traduit de l'allemand par Jacqueline Verdeaux, (*Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française*), Desclée De Brouwer, 1957, 16 x 24, 168 blz., 180 B.frs.

Uitgangspunt van het psychologisch onderzoek dat in dit boek beschreven wordt, is geweest het feit dat een vrij groot aantal subjecten de inktvlekken van de Rorschach-test interpreteerden als *maskers*. Daar het hier gaat over een in sterke mate door het subject zelf gedetermineerde zienswijze, heeft de Zwitserse psycholoog R.K. terecht gemeend hierin een tendentie tot maskering te ontdekken, d.w.z. een zekere subjectieve houding van veinzen en ontveinzen. Het is nochtans vooral het aspect van het ontveinzen of dis-simuleren dat zijn aandacht gaande maakt. Een zorgvuldig onderzoek van 42 typische gevallen van deze masker-interpretatie, waarvan er een paar uitvoerig behandeld worden, heeft R.K. in staat gesteld om het fenomeen van een verborgen wil om te dissimuleren in zijn verschillende fasen en onder zijn verschillende aspecten te belichten. De synthetische conclusies van zijn werk beperken zich niet tot de engere sfeer van de psycho-pathologie, maar formuleren in het kort ook de meer algemene verhouding van de *gemaskerde mens* tot zichzelf en tot de gemeenschap. Interessant zijn eveneens de esthetische perspectieven welke door deze studie

geopend worden, zowel betreffende „l'existence esthétique de la forme masquée" als betreffende de esthetiek van het masker zelf. Gaston BACHELARD schreef voor dit boek een Voorwoord dat reeds een beknopte studie is op zich.

L. Vander Kerken

A. VEXLIARD, *Le clochard, Etude de psychologie sociale, (Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française)*, Desclée De Brouwer, 1957, 16 x 24, 317 blz., 200 B.frs.

Aanvankelijk was het de auteur van dit boek te doen om een studie van de verhoudingen welke zich voordoen tussen sociaal milieu en karakter. De onderneming dreigde echter zo omvangrijk te worden dat de auteur zich voorlopig beperkt heeft tot het onderzoek van de typische extra-sociale bestaansvorm van zwervers en landlopers en meer speciaal dan nog van de Parijse en Franse „clochards". Intussen is deze beperking van het onderzoek uiterst vruchtbaar gebleken en dit in functie van de meer algemene probleemstelling die aan de oorsprong lag. De auteur heeft om te beginnen zeer zorgvuldig het leven van deze moderne vagebonden in zijn meest voorkomende varianten beschreven, memoreert de voornaamste theorieën die het ontstaan van het zwerversleven proberen te verklaren en gaat vervolgens persoonlijk de feitelijke oorzaken na die aan het zwerven te lande en in de grote steden ten grondslag liggen. Aangetoond wordt — en heel het apparaat van de moderne wetenschap wordt hierbij met veel kundigheid aangewend — hoe deze oorzaken uiterst complex zijn en zowel van individuele als van algemeen sociale aard. Van een verklaring uit een of andere romantische *Wanderlust* of dromomanie blijft niet zo heel veel over, en evenmin gaat het op, alle vagebonden voor psychisch-abnormalen te houden, al spelen psychische afwijkingen geen geringe rol. Een apart hoofdstuk wordt gewijd aan landloperij en misdadigheid. Zijn omstandig onderzoek heeft de auteur in staat gesteld om na te gaan hoe de persoonlijkheid van de clohard zich geleidelijk vormt en langs welke ontwikkelingsfasen deze mensen meestal tot sociale mislukkelingen worden. Het boek besluit met een praktisch gedeelte waarin betoogd wordt dat algemene sociale maatregelen pas tot resultaten zullen voeren wanneer zij samengaan met een geadapteerde heropvoeding, die de vagebond uit zijn onvermogen om sociale relaties aan te knopen moet bevrijden. De verplichting hiertoe drukt des te zwaarder op de gemeenschap omdat deze mislukkelingen toch maar slachtoffers zijn van de mecanismen die het sociale leven beheersen.

L. Vander Kerken

Johannes Michael HOLLENBACH S.J., *Der Mensch als Entwurf, Seinsgemässe Erziehung in technischer Welt*, Frankfurt, Josef Knecht, 1957, 13.5 x 21, 500 blz., geb. DM 17.80.

Van de meeste geschriften over pedagogie onderscheidt zich dit boek door zijn inzicht in het eigenlijk wezen van het pedagogisch probleem. De pedagogie blijft hier niet tot hoofdzakelijk morele en psychologische beschouwingen beperkt, maar wordt als een existentiële wetenschap beoefend, als een filosofie van de jonge mens. De praktische kant der pedagogie wordt hierdoor geenszins in de weg gestaan ; hij wordt er eerder door gediend. — De uiterste technisering van de wereld, zo betoogt de auteur, heeft de jonge mens in een levenssituatie gesteld die hoe langer hoe meer afwijkt van de situatie waarin zich op dezelfde leeftijd de vorige generatie, d.w.z. de volwassenen van nu, heeft bevonden. Zo is het familieleven niet meer de veilige sfeer waarin het kind zich ongestoord ontwikkelen kan. De huiskring is één en al aan de invasie van het uitwendige blootgesteld. Zo wordt het kind veel te vroeg „zur aussenweltzugewandten Aufmerksamkeit gezwungen" en komt het voortdurend in contact met zeer onkinderlijke denkbeelden en belevingen. Zonder enige verdedigingsmogelijkheid wordt het in aanraking gebracht met de mentaliteit der grote mensen, met hun „enttäuschende Wertwelt", waaruit het Godsbewustzijn vaak tot verdwijnenstoe is teruggedrongen en waarin een materialistische „Erfolgethik", een blind sciëntisme en een relativering der waarheid heersend zijn. Zelfs het spel, dat voor het kind de grote ontdekkingsweg is tot de menselijke werkelijkheid, wordt door deze sfeer diep gestoord, afgezien nog van het feit dat de volwassenen vaak niet meer in staat zijn om het kind al spelend, en naar de mogelijkheden van zijn zich geleidelijk openend kinderbewustzijn, in deze werkelijkheid binnen te leiden. Wanneer dan geklaagd wordt over materialistische mentaliteit, genotzucht en gemis aan morele zin bij de opkomende jeugd, dan moet men niet de oorzaken met de gevolgen verwisselen. In dit alles ziet de auteur eerder *Ersatzbildungen*, die de noodlottige consequenties vormen van de verwaarlozing en de vroegtijdige ontgoocheling van het geïsoleerde kind. — Uitvoerig beschrijft H. in de laatste hoofdstukken de ontwaking en de ontwikkeling van de morele zin bij de jonge mens, vanaf de eerste jaren tot aan de meerderjarigheid, zeer concreet het beeld schetsend van deze ontwikkeling in de verschillende perioden der jeugd. H. heeft zich de gegevens der moderne psychologie rijkelijk te nutte gemaakt en zijn uiteenzetting is bovendien een doorlopende confrontatie met de ideeën van Freud en van de existentiefilosofie.

L. Vander Kerken

Hermann STREHLE, *Vom Geheimnis der Sprache, Sprachliche Ausdruckslehre, Sprachpsychologie,* Basel, Ernst Reinhardt, 1956, 15.5 x 23, 201 blz., gen. 10.50 Zw. frs., geb. 12.50 Zw. frs.

Ongetwijfeld is dit een leuk en leerzaam boek. Op een zeer oorspronkelijke wijze en met een lawine van concrete voorbeelden beschrijft de auteur de uitdrukkingskracht van de Germaanse woordenschat. In plaats van de taal met heel het apparaat van de gebruikelijke filologie te lijf te gaan, analyseert de auteur het onmiddellijk *taalgevoel* van de sprekende mens. Liever dan in het woord een grotendeels conventioneel teken te zien, gaat hij uit van de opvatting dat het woord zijn begrip onmiddellijk *veraanschouwelijkt :* „Wie ein Werk der bildenden Kunst macht es etwas Nicht-sinnliches sinnlich wahrnehmbar, es ist also sebst so etwas wie ein kleines Kunstwerk". De auteur gaat na, hoe het woord verschillende geluiden weergeeft, hoe de verschillende uitroepen in de woordvorming weerklinken, wat het ritme, de melodie of monotonie van het woord als uitdrukkingsmiddel betekenen : hij analyseert de verhouding der woordklanken tot de niet-akoustische eigenschappen der dingen en beschrijft tenslotte de symbolische waarde der spreek-bewegingen als algemeen menselijke gebaren. Het taalfenomeen wordt in deze studie in zijn onbeperkte breedte genomen ; ja zelfs de drukletters en tot de cijfers toe worden naar hun uitdrukkingswaarde onderzocht. Waar echter bij dit alles de grenzen liggen tussen de objectieve en subjectieve interpretatie, is niet steeds gemakkelijk te bepalen, hoe poëtisch en werkelijk ervaarbaar deze subjectieve intuïtie overigens ook wezen mag ; m.a.w. of men door het onmiddellijk taalgevoel steeds tot de oerbetekenis der woorden teruggebracht wordt, is niet zo zeker. maar dit is, van het standpunt van de auteur, dan ook van bijkomstig belang. Dat b.v. de vorming van een woord als „oase" iets met een „Jubelruf des Verdurstenden" te maken heeft, is een stelling die een filoloog of een linguist niet erg overtuigen zal, maar dat men binnen een gedicht een dergelijke emotionele beleving in deze „oase" kan horen, zal niemand die althans over enig poëtisch vermogen beschikt, in gemoede kunnen loochenen.

Het zal grotendeels van de geaardheid van de lezer zelf afhangen of hij het de auteur kwalijk zal nemen de taalwetenschap met dichterlijke vrijheid te beoefenen, ofwel of hij zich bereid voelt om zich met eenzelfde vrijheid in de taaltuin te gaan vermeien. Zowel de waarde als de grenzen van H.B.'s taalpsychologie laten zich kennen uit een verklaring als de volgende : „Schiessen - schoss - geschossen : Das i enthält einen Hinweis auf die *Winzigkeit* des Zielpunkts und die aufzuwendende *Konzentration,* dat o macht auf das enstehende *Loch* aufwerksam, vielleicht auch auf *rotes Blut.* Ausserdem erlaubt der o-Laut eine Silben-*Raffung,* um damit die Plötzlichkeit der Explosion anschaulich zu machen, was mit dem gedehnten ie der Gegenwartsform nicht möglich gewesen wäre."

L. Vander Kerken

Wilfried DAIM, *Umwertung der Psychoanalyse,* Wien, Herold, 1951, 17 x 24, 364 blz., 34 pl.

Tot onze spijt verschijnt de bespreking van dit werk pas jaren na de uitgave. Toch verdient dit boek bijzondere aandacht, omdat het een ernstige poging weergeeft om de psychoanalyse christelijk om te denken. Centraal wordt geplaatst. dat de mens gericht is op God en dat hij alleen zijn bestaan gaaf kan verwerkelijken. als hij deze gerichtheid ook werkelijk leidinggevend laat zijn. Daim leidt uit deze gerichtheid een fundamentele drift af : „Christlich formuliert, erfolgte eine Akzentverlagerung von dem sechsten auf das erste Gebot" (326). Hij meent de gedachtengang van Freud in veel details over, maar plaatst deze in een nieuwe synthese. Intussen heeft hij de neiging nog veel meer in zijn synthese op te nemen, niet alleen opvattingen van andere dieptepsychologen, maar ook theologische en wijsgerige inzichten (vooral Heidegger komt hierbij naar voren). Al kan niet ontkend worden, dat de psychologie open moet staan naar wijsbegeerte en theologie, de wijze waarop dit hier gebeurt heeft een vervaging en vertekening van de aangeraakte kwesties tot gevolg, omdat de dieptepsychologische benadering te eenzijdig is. In de grond is de auteur gevangen gebleven in een biologische visie op de mens, en daardoor schiet deze studie ook te kort bij de poging om te komen tot een „Umwertung der Psychoanalyse".

J. Kijm

S. H. FOULKES en E. J. ANTHONY, *Group Psychotherapy, The Psycho-analytic Approach,* London, Penguin books, 1957, 11 x 18, 263 blz., 3/6.

De psychotherapeutische behandeling in groepsverband is immer een lastige onderneming wegens het samenvallen van vele uiteenlopende componenten. Ze stelt dan ook grote eisen aan de dokter doch maakt het ook mogelijk heel wat kostbare tijd uit te sparen. De twee auteurs brengen een duidelijke uiteenzetting van de werkwijze, de resultaten en de mogelijke vergissingen der groepstherapie en hun competentie blijkt ten volle uit de nauwkeurige en

objectieve beoordeling die ze geven van deze, alhier minder bekende, werkwijze. Tevens blijkt dat in de groepsbehandeling nog meer dan in de individuele analyse, de persoon van de geneesheer — al komt hij nergens expliciet tussenbeide — een zeer belangrijke rol speelt. Deze omstandigheid brengt mee dat de groeptherapie ontzettende eisen stelt aan de therapeut, zodat haar toepassing uiteraard lastig te verwezenlijken is. Toch zal dit werk heel wat vooroordelen uit de weg kunnen ruimen en bijdragen tot een juister inzicht in deze delikate behandelingswijze.

R. Hostie

VARIA

Catholica, geïllustreerd encyclopedisch vademecum voor het katholieke leven, afl. 7-14, 's-Gravenhage, Pax.

De afleveringen, die wij hier voor ons hebben liggen — bij het verschijnen van de eerste, hebben wij reeds uitvoerig over deze opzet gesproken — behandelen onderwerpen, die liggen tussen de steekwoorden : Communie en Ignatius van Loyola. De redactie blijft ook in de uitvoering trouw aan haar beginselen : uitvoerigheid en degelijkheid in de behandeling der onderwerpen te binden aan de bruikbaarheid van een vademecum.

P. Grootens

Die Kirche in der Welt, Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart, 8. Jahrgang, Münster, Verlag Aschendorff, 1955/56, 16 x 23, 368 blz., geb. DM 22.—.

Zeven secties omvat deze uitgave : Das religiöse Leben im engeren und weiteren Sinne ; Philosophie und Naturwissenschaften ; Anthropologie — Bilding — Erziehung ; Recht ; Staat und Politik ; Gesellschaft und Wirtschaft ; Literatur — Kunst — Film. De korte kernachtige artikelen over deze verschillende rubrieken verschijnen afzonderlijk. Men kan ze als tijdschrift bijeen laten binden ofwel in mappen de verschillende onderdelen bijeen houden. Goede registers maken het zoeken naar een bepaald onderwerp zeer gemakkelijk. Het doel van deze uitgave wordt door de titel voldoende aangegeven.

P. Grootens

Walter Nigg, *Der christliche Narr,* Zürich, Artemis-Verlag, 1956, 16.5 x 24, 411 blz., 7 platen, geb. 24.90 Zw. frs.

Een eigenaardig boek zoals er slechts weinige bestaan. Wie een zinvolle legende lager aanslaat dan een gebeurde werkelijkheid, of een creatie van een dichter minder waardevol vindt dan een levend mens, wie met de rede en met gezond verstand alles verstaan en beoordelen wil, late liever dit boek ongelezen. Hier komt de Zürichse protestantse professor met zijn fijn aanvoelen van het typisch religieuse en met zijn hoge esthetische zin volledig tot zijn recht. Het uitgangspunt van dit boek en de synthese ervan zijn Jezus' woord: „Ik dank U, Vader, Heer van hemel en aarde, omdat Gij deze dingen voor wijzen en verstandigen hebt verborgen en aan kleinen geopenbaard" (Mt. 11, 25). In zeven lange hoofdstukken brengt W. Nigg zeven „christelijke narren" op het toneel, die grote verschillen onder elkaar vertonen en toch op één grondfiguur kunnen worden teruggebracht: Symeon van Edesse (ca. 550), een heilig man die de meest dwaze fratsen uithaalde en op onze dagen niet lang vrij op straat zou rondlopen ; Jacopone da Todi (1230-1306) de echt Franciskaanse zanger van de goddelijke liefde, die door paus Bonifatius VIII jarenlang in de gevangenis werd opgesloten ; Erasmus' „Lof der zotheid", een soort filosofie van het narrenspel en de zwakste vertegenwoordiger van de christelijke gek ; Filippo Neri (1515-1595), de „Socrates in toog", de heilige grappenverteller, de stichter van het Oratorium, „herberg van de christelijke vrolijkheid"; Cervantes' Don Quijote, de geniale uitbeelding van de christelijke idealist, naar Dostojewski „het laatste en grootste woord dat de christelijke geest tot nog toe heeft gesproken"; de Zwitserse pedagoog Pestalozzi (1746-1827) met zijn lelijk aangezicht, die zich in onze wereld niet thuis wist te vinden, maar tevens de man met de kinderlijke ogen en de diepminnende ziel ; en ten slotte natuurlijk, „de idioot" van Dostojewski, de halfgare epilepticus, die onbevangen naar de mensen toegaat met de open ogen van het paradijskind en het rotsvast geloof in de goedheid van de mens, en die op een wondere wijze steeds aan Christus doet denken. Bij de lezing kan men hier en daar even het hoofd schudden, maar meestal treffen de diepmenselijke, echt-godsdienstige beschouwingen. Alleen wie een kinderlijk gemoed en een zuivere blik heeft, wie door eigen lijden het betrekkelijke van alles buiten God heeft ervaren, wie zin voor humor heeft, d.i. wie afstand heeft gedaan van de eigen gewichtigheid, kan dit boek in de passende zielsgesteltenis lezen en er rijker door worden.

M. Dierickx

Georges Bonnet, *Le pain de Dieu,* Le Puy - Paris, éd. Xavier Mappus, 1954, 12.5 x 17.5, 140 blz.

Dit boekje, bedoeld als uitleg van de Mis voor de studerende jeugd, behandelt op vlotte wijze instelling en bedoeling van de eucharistie, en wel in het geheel van de heilsgeschiedenis. Via de geschiedenis van Abraham en het volk Israël wordt langzaam duidelijk, hoe dit alles door God is bedoeld als voorbereiding voor het grote gebeuren van Christus' Offer. In de tekst zijn vele toepasselijke Schriftteksten opgenomen, terwijl enige foto's het behandelde illustreren. P. ROGUET schreef een voorwoord.

J. Mulders

Werner JAEGER, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, III, Berlin, Walter de Gruyter & Co., ²1955, 16 x 24, 462 blz., DM 14.80.

In het derde deel van zijn Paideia gaat Jaeger voort met de behandeling van de opvoeding der heersers, waarmee hij in het tweede deel begonnen is. Plato schrijft hierover in zijn Politeia. Jaeger karakteriseert dit als een tractatus theologico-politicus. Hij toont aan, dat Plato op de eerste plaats de vorming van de mens op het oog heeft en niet de inrichting van een concrete staat. Hij wijst er op, hoe Plato in zijn behandelingswijze beïnvloed is door de geneeskunde. — Na Plato volgt zijn grote concurrent Isocrates. Deze ontkent de mogelijkheid van een absolute kennis. De mens kan niet verder komen dan een mening. De kunst is nu — en ook het doel van de vorming — in de concrete omstandigheden steeds het juiste te kiezen. Volgens Jaeger heeft Isocrates zijn succes vooral te danken aan de gunstige tijdomstandigheden en zijn lange leven. Zonder geheel met iemand als E. Mikkola *(Isocrates*, Helsinki 1954) mee te gaan, kan men toch wel voor een hogere waardering voor de grondlegger van het humanisme pleiten.

Door het gehele werk van Xenophon bemerkt Jaeger ook een pedagogische trek. De belangstelling van deze auteur gaat vooral uit naar de opvoedingsmethoden der Perzen. Zijn ideaal is: „Verbindung kriegerischer und landwirtschaftlicher Tüchtigkeit und Pflichtauffassung." — De Phaedrus behandelt het probleem philosophie - rhetorica (en niet eros), m.a.w. de strijd Plato - Isocrates, en wordt daarmee door J. in de pedagogische sfeer getrokken. „Paideia ist Platos letztes wie sein erstes Wort" (p. 289). Dit „laatste woord" zijn de Nomoi, waar de wetten aan het opvoedkundig princiep onderworpen worden. J. ziet Plato als de theoloog van de oudheid. „Ohne ihn würde die Theologie des Abendlandes weder der Sache noch dem Namen nach existieren" (p. 8). Meermalen vergelijkt J. Plato's opvattingen met die van de R.K. Kerk. Nomoi „erscheint als eine prophetische Vorwegnahme vieler wesentlicher Züge des Katholizismus" (p. 333). — Het laatste hoofdstuk handelt over Demosthenes, die het Atheense volk nog een keer wil opvoeden tot bewustwording van zijn politieke rol. — Dit werk, dat getuigt van een enorme eruditie (zie de noten), geeft een schitterend overzicht van het Griekse denken, in zoverre dit op de vorming van de mens gericht was.

W. Sormani

ALFABETISCHE LIJST VAN BESPROKEN BOEKEN

Imprimi potest: C. KOLFSCHOTEN S.J., P.P.N.
Imprimatur: Dr. Alph. VAN KOL S.J., Censor a.h.d. Traiecti ad Mosam, 15 februari 1957
Centrale Drukkerij N.V., Nijmegen

ALFABETISCHE LIJST VAN BESPROKEN BOEKEN

Ambassadeurs de Dieu à la Chine (DUPERRAY). — *Antwort, K. Barth zum 70. Geburtstag.* — ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik.* — ARMAS, *La Moral de S. Augustin.* — VAN ASSELDONK, *De Nederlanden en het W. Schisma.* — AUGUSTINUS, *The Problem of Free Choice* (PONTIFEX). — AXTERS, *Geschiedenis v. d. vroomheid i.d. Nederlanden,* III — BALLEINE. *Past Finding Out.* — BARON, *Histoire d'Israël,* I. — BEAUFRET, *Le poème de Parménide.* — BECKMANN, *Quellen z. Geschichte d. christl. Gottesdienstes.* — BENCO en NUTTIN, *Examen d. l. personnalité* .... — BENZ, *Adam der Mythus vom Urmenschen.* — BINSWANGER, *Drei Formen missglückten Daseins.* — Id. *Erinnerungen an Sigmund Freud.* — BOEHM, *De eeuw van de duivel.* — BOEHME, *Beichtlehre f. Evangelische Christen.* — BONAVENTURE, *Itinéraire de l'âme.* — BORGERT, *Theologie en Prediking.* — BRANDL, *Die Sexualethik des H. Albertus Magn.* — *The Bridge, A yearbook of Judaeo-Christian studies,* I. — BRINK, *Theologisch Woordenboek,* 6. — BRODRICK, *S. Ignatius Loyola, The Pilgrim Years.* — BUBER, *Sehertum, Anfang u. Ende.* — CERFAUX, *La voix vivante de l'Evangile*[2]. — Id. en J. CAMBIER, *L'Apocalypse de S. Jean.* — CHAUCHARD, *Les mécanismes cérébraux.* — CLARK, *Approach te the Theology of the Sacraments.* — COCHRANE, *The existentialists and God.* — COLLINS, *Martyr in Scotland* .... *J. Ogilvie.* — *Concordantie o.d. Bijbel i.d. nieuwe vert. v. h. Ned. Bijbelgenootschap,* 4. — CULLMANN, *Der Staat im N.T.* — DAUJAT, *Idées modernes, Réponses chrétiennes.* — DEDEN, *De Kleine Profeten.* — *Deutsche Theologia.* — DIADOQUE DE PHOTICE, *Oeuvres spirituelles* (ed. DES PLACES). — DIBELIUS, *Botschaft u. Geschichte, Ges. Aufsätze, II.* — DONCEEL, *Philosophical Psychology.* — VAN DORP, *Maagdelijkheid.* — DUPAY en STIERLI, *Gesetz u. Taktik des kommunistischen Kirchenkampfes.* — DUYNSTEE, *Over recht en rechtvaardigheid.* — DYER, *The Denial of Limbo.* — EASTWOOD, *The estrangèd Face.* — ELLIOT-BINNS, *Galilean Christianity.* — *Entfaltung der Psychoanalyse, Das Wirken S. Freuds* (ed. MITSCHERLICH). — EUSEBIUS, *Werke* (ed. MRAS), 8, II. — FAERBER, *Brevier zum Inneren Leben.* — DE FINANCE, *Existence et liberté.* — FLEW en MACINTYRE, *New Essays in Philosophical Theology.* — FLORISOONE, *Esthétique et Mystique.* — FORD, *Man takes a drink.* — *Formation religieuse en Afrique Noire, Compte rendu* .... *1955.* — FOURNIER, *Doorbraak der religieuzen* (vert. DEEN). — FRANKFORT e.a., *Frühlicht des Geistes.* — GABRIEL, *Student Life in Ave Maria College.* — GAMBER, *Wege zum Urgregorianum.* — *Gegenwartsfragen der Psychiatrie* (ed. SCHOLLGEN en DOBBELSTEIN). — GIERATHS, *Reichtum des Lebens.* — GILEN, *Das Gewissen bei Jugendlichen.* — GIRGENSOHN, *Katechismusauslegung.* — GOLZ. *Paedagogiae christianae elementa.* — GONSETTE, *Pierre Damien et la culture profane.* — GORDON, *Geschichtliche Grundlagen des A.T.* — GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse* (ed. DANIÉLOU). — GUILLERMOU, *La vie de S. Ignace de Loyola.* — GUITTON, *De wereld, Christus en de Kerk* (vert. THIJSSEN). — HAEFNER, *Schulderleben u. Gewissen.* — HARDON, *Protestant Churches of America.* — HARTMAN VON AUE, *Gregorius* (ed. PAUL)[9]. — HAUG, *Am Ewigen Quell,* II. — HEATON, *The Book of Daniel.* — VON HENTIG, *Der Desperado.* — HERTZBERG, *Die Samuelbücher.* — HIEMER, *Die Kunst des Herzensgebetes.* — VON HIPPEL, *Die Perversion von Rechtsordnungen.* — IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Briefe* (ed. RAHNER). — DE JAEGHER, *De deugd van liefde.* — *Kirchliches Jahrbuch für die EVKD 1955.* — JASPERS, *Descartes u. die Philosophie*[3]. — id., *Existenzphilosophie, drei Vorlesungen*[2]. — JEREMIAS, *Jesu Verheissung f.d. Völker.* — JÉRÔME, *Sur Jonas* (ed. ANTIN). — JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel.* — JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné,* I[2], JUNG, *The Collected Works*[5] (vert. HULL). — id., *L'énergétique psychique* (vert. LE LAY). — KAINZ, *Psychologie der Sprache,* IV. — KARPP, *Schrift u. Geist bei Tertullian.* — KEENAN en RYAN, *Marriage.* — KOENRAADT e.a., *Verklaring v. d. Katechismus,* VI. — KOKSA, *Die Lehre d. Scholastiker des XVI. u. XVII Jahrh* .... — KRAUS, *Geschichte der Hist.-Kritischen Erforschung des A. T.* — KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen.* — LANDMANN, *Das Zeitalter als Schicksal.* — LANGE-EICHBAUM, *Genie, Irrsinn und Ruhm*[4]. — LANGEVELD, *Studien zur Anthropologie des Kindes.* — LAVELLE, *De l'intimité spirituelle.* — LEEMANS, *Sören Kierkegaard.* — VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*[2]. — DE LEEUW, *Die Ebed-Jahwehprofetieën.* — LEEMING, *Principles of Sacramental Theology.* — LEFEBVRE, *La grâce de la prière.* — *Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes,* II, 1. — LIENER, *Wort ohne Antwort.* — VAN LITSENBURG, *God en het goddelijke in de dialogen v. Plato.* — MAIER, *Augustin u. das antike Rom.* — MARROU, *De la connaissance historique.* — MECHTILD VON MAGDEBURG, *Das fliessende Licht der Gottheit.*

Imprimi potest: C. KOLFSCHOTEN S.J., P.P.N.
Imprimatur: Dr. Alph. VAN KOL S.J., Censor a.h.d. Traiecti ad Mosam, 15 maii 1957
Centrale Drukkerij N.V., Nijmegen

— Mensching, *Toleranz u. Wahrheit i.d. Religion.* — Mertens de Wilmars, *Psychopathologie de l'anti-conception.* — Minkowska, *Le Rorschach.* — Monchanin en le Saux, *Ermites du Saccidânananda.* — Moreau, *L'univers leibnizien.* — Moyle, *About the Bible.* — Noth, *Gesammelte Studien zum A. T.* — Notkers des Deutschen *Werke* (ed. Sehrt en Taylor Starck), III, 3. — O'Brien, *Happy Marriage.* — O'Brien, *Therese von Avila* (vert. Gilbert). — Peters, *Hobbes.* — Philp, *Freud and religious belief.* — Pies, *Das grosse Gespräch.* — Planck, *Evangelisches Beichtbüchlein.* — Prestige, *St. Basil the Gr. and Apollinaris of Laod.* — Rahner, *Lgnatius v. Loyola, Briefwechsel mit Frauen.* — Rauch, *Abhandlungen aus Ethik u. Moraltheologie.* — *Le Récit du pèlerin, autobiogr. d. S. Ign. d. Loyola* (ed. Thiry)[3]. — Reynolds, *S. John Fisher.* — Richter, *Maarten Luther en Ign. v. Loyola* (vert. de Rooy). — Riedmann, *Die Wahrheit des Christentumus,* IV. — Rodrigo, *Praelectiones theol. morales Comillenses,* I, II, III. — Rosmini, *Théorie de l'assentiment* (ed. Roure). — Rowley, *The Faith of Israel.* — Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the O.T.* — Scheler, *Gesammelte Werke,* III[4]. — Schilling, *Das Buch J. Sirach.* — Schmidt, Dunkle *Mächte.* — Scholl, *Das Gewissen des Kindes.* — Sciacca, *L'uomo questo „squilibrato".* — id., *S. Augustin et le Néoplatonisme.* — Spadafora, *Dizionario Biblico.* — Spier, *Filosofie v. d. Onbekende God.* — Steck, *Recht u. Grenzen kirchlicher Vollmacht.* — Stierli, *Die Jesuiten.* — id., *Sie gaben Zeugnis.* — Trochu en von Matt, *Bernadette Soubirous* (vert. Smit). — Tyler Flewelling, *Winds of Hiroshima.* — Vandenbroucke. *Direction spirituelle et hommes d'aujourd'hui.* — Vial, *Ignace d'Antioche.* — Vidler, *Christian Belief and This World.* — Vincent en Steve, *Jérusalem de l'A.T.,* II, 2 + 3. — Vossius. *Universalis Philosophiae „Akroteriasmos"* (ed. van Straaten). — de Vries, *Bestaansonzekerheid.* — Waldo Trine, *In harmonie met het Oneindige* (vert. Eskens). — Walkenbach, *Der Glaube bei K. Barth.* — Way, *Adler.* — Weatherhead. *Prescription for anxiety.* — Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob.* — White, *God the Unknown.* — Wulf, *Ignatius v. Loyola.* — Ziemerli, *Ezechiel.*

ALFABETISCHE LIJST VAN BESPROKEN BOEKEN

Imprimi potest: C. KOLFSCHOTEN S.J., P.P.N.
Imprimatur: Dr. Alph. VAN KOL S.J., Censor a.h.d. Traiecti ad Mosam, 15 Sept. 1957
Centrale Drukkerij N.V., Nijmegen

ALFABETISCHE LIJST VAN BESPROKEN BOEKEN

Imprimi potest: C. KOLFSCHOTEN S.J., P.P.N.
Imprimatur: Dr. Alph. VAN KOL S.J., Censor a.h.d. Traiecti ad Mosam, 15 Nov. 1957
Centrale Drukkerij N.V., Nijmegen